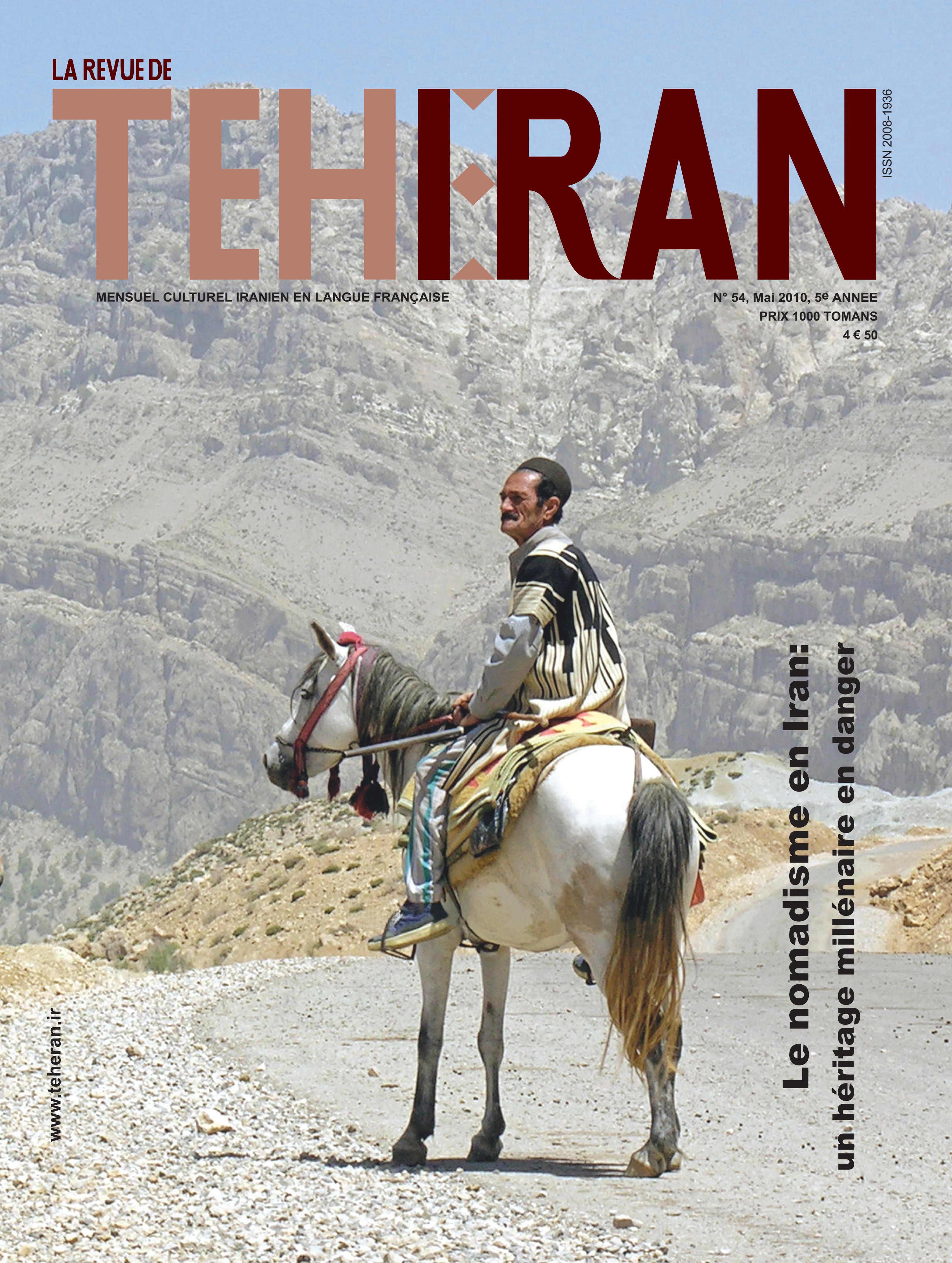


LA REVUE DE
TEHERAN
ISSN 2008-1936
MENSUEL CULTUREL IRANIEN EN LANGUE FRANÇAISE
N° 54, Mai 2010, 5e ANNEE
PRIX 1000 TOMANS
4 € 50
Le nomadisme en Iran:
un héritage millénaire en danger
www.teheran.ir

La Revue de Téhéran

affiliée au groupe
de presse Ettelaat

Direction
Mohammad-Javad Mohammadi

Rédaction en chef
Amélie Neuve-Eglise

Secrétariat de rédaction
Arefeh Hedjazi
Djamileh Zia

Rédaction
Rouhollah Hosseini
Esfandiar Esfandi
Farzaneh Pourmazaheri
Afsaneh Pourmazaheri
Jean-Pierre Brigaudiot
Babak Ershadi
Samira Fakhariyan
Shekufeh Owlia
Hoda Sadough
Alice Bombardier
Mahnaz Rezaï
Majid Yousefi Behzadi

Correspondants en France
Mireille Ferreira
Élodie Bernard

Correction
Béatrice Tréhard

Graphisme et mise en page
Monireh Borhani

Site Internet
Mohammad-Amin Youssefi



Adresse:
Presses Ettelaat,
Av. Naft-e Jonoubi,
Bd. Mirdamad,Téhéran, Iran
Code Postal:1549953111
Tél: +98 21 29993615
Fax: +98 21 22223404
E-mail: **mail@teheran.ir**

Imprimé par Iran-Tchap

Recto de la couverture:
Voyage avec les Bakhtiâris
Photo: Caroline Mawer







Sommaire

CAHIER DU MOIS

CULTURE

Repères

Littérature

Entretien

LECTURE

Poésie

Le nomadisme, un mode de vie ancestral au sud-ouest de l'Iran

Djamileh Zia



Tentes des nomades dans les montagnes Zâgros

L'étude du nomadisme en Iran intéresse les chercheurs parce que le nombre de personnes ayant ce mode de vie en Iran était important jusqu'à il y a peu, et parce que les tribus nomades ont influencé la vie politique de l'Iran tout au long de l'histoire. L'un des aspects étudié dans ce domaine est le nomadisme au cours de la préhistoire et de l'Antiquité. Les archéologues estiment que le nomadisme a débuté au sud-ouest de l'Iran au cours du Ve millénaire av. J.-C. et a joué un rôle décisif dans la création des Etats primitifs dans cette région.

Les textes des auteurs grecs à propos de l'Empire achéménide

Les Perses et les Mèdes, ces tribus indo-européennes qui se sont installées dans les régions septentrionale et méridionale des montagnes Zâgros au cours du IIe millénaire av. J.C. et y ont créé des Etats, étaient des nomades à l'origine. On considère que l'Empire achéménide a été fondé en 550 av. J.-C., lorsque Cyrus II (Cyrus le Grand), roi d'Anshân,[1] conquit les territoires mèdes et unifia ainsi les Etats mède et perse.

La description d'Hérodote à propos de la société perse à l'époque achéménide montre clairement que celle-ci était une société tribale. Chaque tribu était formée de plusieurs clans, et chaque clan était un

groupe de familles. Les Perses appelaient la tribu *zantu*, le clan *viθ*, et la famille *Nmana*.[2] Chaque tribu avait un chef appelé *zantupati*. L'existence de noms pour désigner ces subdivisions montre qu'elles étaient bien enracinées dans la culture des Perses. Le nom attribué à une tribu ou un clan était également le nom du territoire où ce groupe vivait; la Perse était donc répartie entre les clans et les tribus, avec des délimitations assez précises. Par exemple, les rois achéménides étaient issus du clan des Achéménides de la tribu des Pâsârgâdes. Ce nom désignait à la fois la tribu dont les rois achéménides étaient issus, et la région où cette tribu vivait.[3] Les rois achéménides gardèrent eux-mêmes un mode de vie semi-nomade tout au long des deux siècles pendant lesquels ils régnèrent, en changeant de capitale en fonction des saisons.[4]

Hérodote écrit que parmi les tribus perses, certaines (les Panthialéens, les Dérousiens, les Germaniens) étaient des cultivateurs, et d'autres (les Daens, les Dropiques, les Sagartiens) étaient des nomades.[5] Hérodote évoque également les tribus montagnardes vivant dans le Zâgros. Il s'agit des Mardes et des Ouxiens. Arrien décrit les Ouxiens ainsi: «*Ils n'ont ni argent ni terre cultivable; ce sont pour la plupart des pasteurs*».[6] La première rencontre d'Alexandre avec les Ouxiens a lieu en 331 av. J.-C. dans les montagnes Zâgros, quand l'armée macédonienne, s'acheminant vers la Perse après avoir conquis Suse, est face à la première véritable opposition militaire après la défaite des Perses à Gaugamèles. Pierre Briant rappelle que selon Quinte-Curce, le pays des Ouxiens, «*touche à Suse et se prolonge jusqu'au bord de la Perse*»[7] et que selon Strabon – qui cite Néarque - quatre tribus vivent dans le Zâgros: «*les Mardes, limitrophes des Perses, les Ouxiens et les Elyméens, limitrophes à la fois des Perses et des Susiens, enfin les Cosséens, voisins des Mèdes*».[8] Pierre Briant, après une analyse

> La description d'Hérodote à propos de la société perse à l'époque achéménide montre clairement que celle-ci était une société tribale.

des textes grecs de l'Antiquité, conclut que les Mardes et les Ouxiens étaient des populations nomades[9] et que «*l'ensemble de la population perse n'abandonna pas le mode de vie nomade ou semi-nomade. A une époque tardive encore, les sources classiques permettent de repérer plusieurs sous-groupes qui, appartenant à l'ethnos perse, pratiquent un nomadisme à court rayon d'action accompagné d'une agriculture de subsistance en fond de vallée*».[10] Les récits des Grecs à propos de la société iranienne à l'époque achéménide montrent, de façon frappante, des similitudes avec la structure des tribus nomades qui vivent encore de nos jours au sud-ouest d'Iran.

Les données archéologiques

Le problème des recherches archéologiques à propos des tribus nomades est que celles-ci ont laissé très peu de traces à cause de leur mode de vie. En général, ce n'est que par des déductions indirectes, par exemple la diminution du nombre de lieux de vie sédentaires après leur augmentation, que les archéologues font l'hypothèse de la présence de tribus nomades dans ces lieux. Par exemple, les fouilles archéologiques effectuées à Marv Dasht, dans la province de Fârs, montrent que le nombre de villages a fortement diminué

vers la fin du IIe millénaire et au cours des premiers siècles du Ier millénaire av. J.-C., et n'a augmenté à nouveau qu'à partir du règne de Cyrus. Par contre, le nombre de lieux de résidence est important au Khouzestân - qui correspondait à la partie occidentale de l'Empire d'Elam - au cours de cette même période. Ces observations ont amené les chercheurs à faire l'hypothèse que les tribus perses avaient un mode de vie nomade au cours des premiers siècles du Ier millénaire, et ne se sont sédentarisées pour se vouer à des activités agricoles qu'à partir de la construction des résidences royales à Pâsârgâdes.[11]

Les récits des Grecs à propos de la société iranienne à l'époque achéménide montrent, de façon frappante, des similitudes avec la structure des tribus nomades qui vivent encore de nos jours au sud-ouest d'Iran.

Plusieurs autres découvertes archéologiques semblent confirmer la présence de nomades dans le sud-ouest de l'Iran bien avant l'époque achéménide. La plupart des chercheurs pensent que le nomadisme a commencé après la sédentarisation des hommes dans les villages, en particulier dans les régions où la pluviosité n'est pas très importante, ce qui est le cas des piémonts du Zâgros. Selon cette hypothèse, la population sédentaire aurait commencé à augmenter alors que les terres de ces régions étaient peu propices à l'agriculture, et cela aurait conduit une partie de la population déjà sédentarisée à élever des animaux et à adopter le mode de vie nomade pour nourrir le cheptel. Selon d'autres chercheurs, pour apprivoiser les animaux, il est de toute façon nécessaire d'avoir une vie sédentaire à minima. Ces hypothèses ont été confirmées par des fouilles archéologiques effectuées dans les régions du sud-ouest de l'Iran, qui ont montré que les villages y sont apparus il y a 9000 ans environ, et que le nomadisme y est apparu il y a 8000 ans environ.[12] Les deux sites archéologiques Hakalân et Partchineh, situés dans l'actuelle province d'Ilâm, sont deux cimetières situés dans les piémonts de la région sud-ouest du Zâgros. Les poteries trouvées dans les tombes ont permis de conclure que ces deux cimetières datent de 4700 à 4200 av. J.-C. La région où ces deux cimetières sont situés n'est pas favorable à l'agriculture, et aucune trace de ville ou de village ancien n'a été découverte à proximité, ce qui a conduit les archéologues à faire l'hypothèse que ces sites étaient des lieux d'inhumation de populations nomades. Dans ce cas, il s'agirait des plus anciens cimetières de nomades de tout le Proche Orient. Ces éléments permettent de penser que les nomades vivent dans les montagnes du sud-ouest de l'Iran depuis le Ve millénaire av. J.-C.[13] D'autres fouilles archéologiques effectuées dans le sud-ouest de l'Iran, en particulier dans les plaines de Behbahân et de Zohreh, ainsi que dans les montagnes Bakhtiâri, ont également montré que ces régions étaient peuplées par des tribus nomades au cours du Ve et du IVe millénaire av. J.-C.[14]

Le rôle des tribus nomades dans la création des premiers Etats au cours de la préhistoire

Les chercheurs pensent que les caractéristiques géographiques et climatiques du sud-ouest de l'Iran ont contribué au développement du nomadisme au cours de la préhistoire. Les archéologues utilisent d'ailleurs le mode de vie des nomades qui vivent

actuellement en Iran pour créer des modèles pouvant expliquer les modifications observées sur les sites archéologiques datant de plusieurs millénaires. Leur raisonnement est que les montagnes Zâgros ont globalement les mêmes caractéristiques qu'il y a huit mille ans; les sentiers praticables, les sources d'eau, les zones inondées pendant la saison des pluies, etc. n'ont pas changé; les itinéraires que les tribus nomades du Zâgros utilisent de nos jours sont donc très probablement les mêmes que ceux que les nomades utilisaient par le passé. C'est ce raisonnement qu'a suivi Abbas Alizadeh, dans son rapport sur les fouilles effectuées à Tall-e Bâkoun en 1932 et 1937.[15]

Les fouilles effectuées à Tall-e Bâkoun, situé à proximité de Persépolis, ont montré la présence d'un village de 150 habitants datant du IVe millénaire av. J.-C. Le nombre restreint des habitants de ce village ne concorde pas avec les objets qui y ont été découverts, en particulier les glyptiques, qui prouvent que les habitants de ce village avaient atteint un degré d'organisation développé dans les échanges commerciaux. Les habitants de ce village avaient donc atteint un degré de civilisation que l'on observe généralement dans les villes de la plaine de Suse et de Mésopotamie. Abbas Alizadeh a émis l'hypothèse que non seulement ce village servait de lieu «administratif» pour les tribus nomades au cours du IVe millénaire, mais que les tribus nomades ont contribué à mettre en place les bases des Etats primitifs qui se sont formés dans cette région d'Iran à cette période. Penser que les premiers Etats formés dans ces régions montagneuses ont vu le jour grâce aux nomades n'est pas une idée absurde, compte tenu de l'existence d'une organisation très structurée, avec une hiérarchie stricte et centralisée au sein des tribus nomades, qui est nécessaire pour que les relations entre les membres de la tribu et avec les groupes qui lui sont extérieurs, ainsi que la migration saisonnière, se déroulent sans trop de problèmes. ■

---

1. Anshân était le nom de la partie orientale de l'Empire d'Elam. Il est désormais certain que le site archéologique de Tall-e Maliân, situé dans l'actuelle province de Fârs, correspond à l'ancienne ville d'Anshân. L'Empire d'Elam s'étendait sur tout le sud-ouest de l'Iran, et avait pour capitale la ville de Shoush (Suse). Anshân était cependant un centre important, puisque les rois de l'Empire avaient pour titre «roi de Shoush et d'Anshân». On considère que les tribus perses, qui s'étaient installées dans le sud-ouest de l'Iran depuis plusieurs siècles et s'étaient sédentarisées au contact des habitants originaires de cette région, profitèrent de la diminution du pouvoir des rois d'Elam (à cause des guerres entre Elam et Babylone) pour prendre le pouvoir à Anshân.
2. Ces noms sont également cités dans l'*Avestâ*, le livre sacré des zoroastriens. Cette structuration en famille, clan et tribu existe encore actuellement dans les tribus nomades de l'Iran. Voir à ce propos Amanollahi Baharvand, Sekandar, *Koutchneshini dar Iran* (Nomadisme pastoral en Iran), Ed. Agâh, Téhéran, 2e édition 1991, p. 180.
3. Briant, Pierre, *Histoire de l'Empire Perse, de Cyrus à Alexandre*, Ed. Fayard, Paris, 1996, pp. 28-29.
4. Les quatre capitales des rois achéménides étaient Persépolis, Ecbatane (qui correspond à l'actuelle ville de Hamedân), Suse et Babylone.
5. Briant, Pierre, Op.cit., p. 28.
6. Ibid., p. 484.
7. Ibid., p. 747.
8. Ibid., p. 749.
9. Ibid., p. 484.
10. Ibid., p. 100.
11. Ibid., p. 30.
12. Amanollahi Baharvand, Sekandar, Op.cit., pp. 26-27.
13. Alizadeh, Abbas, *Mansha'e nahâd-hâye hokoumati dar pish az târikh-e Fârs, Tall-e Bâkoun, koutchneshini-e bâstâni va tashkil-e hokoumat-hâye avvalieh* (les origines des institutions étatiques au cours de la préhistoire en Fârs, Tall-e Bâkoun, le nomadisme ancien et la formation des premiers Etats), traduit de l'anglais par Kourosh Roustaei, Ed. *Boniâd-e pajouheshi-e Pârseh-Pâssârgâd* (Fondation de Recherche Persépolis-Pâsârgâdes), Marv Dasht, Persépolis, 1383 (2004), pp. 44-45. Ce livre est paru en anglais sous le titre *The origins of state organization in prehistoric Fars*.
14. Ibid., p. 170.
15. Il s'agit du rapport dont les références figurent dans la note 12.

Les tribus nomades d'Iran*

Traduit par
Bâbak Ershâdi


Tribu Bakhtiâri

photo: Caroline Mawer

Le nomadisme est l'une des formes les plus anciennes de la vie humaine. Certains avantages dans le mode de vie nomade ont garanti sa survie jusqu'aux temps modernes. A l'ère de la technologie et de la révolution de la communication, le nomadisme révèle un nouvel aspect de son dynamisme en tant que source inépuisable d'attrait touristique. L'habitat, le mode de vie, la langue et la musique, la danse, le folklore, l'art culinaire, l'artisanat, les habits, les cérémonies et les cultes, les fêtes et les noces… font partie des attraits originaux et relativement peu connus du grand public que le nomadisme offre à l'industrie du tourisme. En Iran, le tourisme nomade peut se développer sur une échelle nationale, étant donné la diversité de la vie nomade dans différentes régions du territoire iranien: 1) zone ouest/sud-ouest, 2) zone est/sud-est, 3) zone nord-ouest, 4) zone nord-est, 5) zone centrale.

I. Zone ouest/sud-ouest

Les régions situées dans l'axe ouest/sud-ouest du territoire iranien sont caractérisées par la présence dominante de la chaîne Zâgros: climat humide, vastes prairies et pâturages, plus de dix millions d'hectares de forêts de marronniers, etc. Sept provinces iraniennes se situent dans cette zone: Kurdistan, Kermânshâh, Ilâm, Ispahan, Tchahâr-Mahâl o Bakhtiâri, Kohkilouyeh va Boyer Ahmad, Fârs.

Depuis des siècles, le nomadisme kurde s'est développé dans les parties septentrionales de cette zone. Plusieurs tribus et clans nomades kurdes vivent dans les provinces du Kurdistan et de l'Azerbaïdjan

de l'ouest. Les tribus Dhakâk, Mâmash, Zarzâ et Ghara-Pâpâgh vivent dans le sud de la province de l'Azerbaïdjan de l'ouest, tandis que plusieurs tribus kurdes vivent dans les provinces du Kurdistan et de Kermânshâh: les clans de Golbâghi, d'Ourâmânât, de Marivân, de Sanandadj, de Bâneh, de Djavânroud et de Saghez.

Le nomadisme est également présent dans la province de Kermânshâh. Les nomades kurdes se divisent en six grandes tribus: Djâf, Kalhor, Gholkhâni, Sandjâbi, Gourân et Kerend.

Dans la région centrale du Zâgros, la vie tribale n'est plus kurde mais lor. Les tribus lors se divisent en deux grands clans: Lor et Lak. Ces deux groupes se distinguent surtout par des différences linguistiques et culturelles.

Les tribus Lak divisées en plusieurs clans «vand» vivent dans le nord et le nord-ouest de la province de Lorestan, mais aussi dans la vallée de la rivière Simrah, autour des villes de Boroudjerd, Nahâvand, Khorramâbâd, Kermânshâh et Ilâm. Les Lak sont en réalité des tribus kurdes méridionales caractérisées par un métissage ethnique et culturel avec les Lors.

Les tribus lor vivent dans une zone plus vaste qui couvre plusieurs provinces: Lorestân, Tchahâr-Mahâl va Bakhtiâri, Kohkilouyeh va Boyer Ahmad, Fârs, Kermân et Boushehr.

Les tribus Lor, essentiellement sédentaires ou sédentarisées, sont qualifiées parfois de «petites» par rapport aux «grands Lors», c'est-à-dire les Bakhtiâris. Contrairement à leurs «petits cousins», les Bakhtiâris sont nomades. En effet, la tribu Bakhtiâri est la plus grande tribu nomade d'Iran. Elle donne son nom à l'une des provinces iranienne: «Tchahâr-Mahâl & Bakhtiâri» (Tchahar-Mahâl veut dire littéralement «quatre quartiers», faisant allusion à quatre zones claniques des Bakhtiâris).

La tribu Bakhtiâri a joué un rôle important dans la société et la politique de l'Iran depuis la période de l'empire des Safavides. Les nomades bakhtiâris vivent dans les plaines de l'est de la province du Khouzestân pendant la saison froide, et se déplacent en avril vers le nord pour passer la saison chaude dans les montagnes de l'ouest de la province de Tchahâr-Mahâl va Bakhtiâri. Les Bakhtiâris sont les plus grands éleveurs d'Iran, et voyagent deux fois par an pour conduire leurs troupeaux vers les pâturages d'été et d'hiver.

Dans la région centrale du Zâgros, la vie tribale n'est plus kurde mais lor. Les tribus lors se divisent en deux grands clans: Lor et Lak. Ces deux groupes se distinguent surtout par des différences linguistiques et culturelles.

Les tribus qashqâ'is, turcophones pour la plupart, se composent de nomades éleveurs qui se déplacent entre la province d'Ispahan au nord, et les provinces littorales du Golfe persique au sud.

Les tribus Khamseh regroupent cinq clans hétérogènes (Arabe, Bâsseri, Bahârlou, Inânlou, Nafar) dont certains ont été sédentarisés pour des raisons politiques, à l'époque de la dynastie des Qâdjârs. Derrière les Bakhtiâris et les Qashqâ'is, les tribus Khamseh sont les troisièmes grands éleveurs nomades de l'Iran.

Les tribus arabes d'Iran vivent dans les régions du sud-ouest. Les membres de ces tribus sont connus pour leur hospitalité, leur courage et l'intérêt très vif qu'ils expriment pour la sauvegarde de leurs traditions tribales.

II. Zone est/sud-est

Cette zone est répartie entre plusieurs provinces: Khorâssân du sud, Sistân et Baloutchistân, Kermân et Hormozgân. Ces régions ont chacune une situation climatique particulière, mais la zone est caractérisée dans son ensemble par un climat désertique ainsi que de faibles précipitations. Les tribus baloutches sont les principaux habitants de ces régions.

La tribu Bakhtiâri est la plus grande tribu nomade d'Iran. Elle donne son nom à l'une des provinces iranienne: «Tchahâr-Mahâl & Bakhtiâri» (Tchahar-Mahâl veut dire littéralement «quatre quartiers», faisant allusion à quatre zones claniques des Bakhtiâris).

Cette région se divise en trois principales zones climatiques: 1) les vallées du mont Taftân, et les régions tempérées de Bardsir, Lâlezâr, Bârez avec leurs sources d'eau et leurs ruisseaux; 2) les plaines arides où règne un climat désertique; 3) la zone littorale avec un climat chaud et humide.

La population tribale se concentre essentiellement le long des montagnes centrales de la province du Kermân (Kahnoudj, Bâft, Sirdjân, Djiroft et Bam). Les tribus baloutches sont organisées autour d'un système fondé sur les liens de sang, la hiérarchie clanique, les privilèges économiques et sociaux, ainsi que des traditions et coutumes ancestrales. Le climat particulier des régions du sud-est iranien, notamment leur aridité extrême, demande aux tribus baloutches, sédentaires ou nomades, de s'adapter à un environnement beaucoup plus hostile que celui des autres régions tribales du pays.

III. Zone nord-ouest

La zone nord-ouest est une vaste région



Les jeunes de la tribu Bakhtiâri

photo: Caroline Mawer

qui couvre les provinces azéries, c'est-à-dire l'Azerbaïdjan de l'ouest, l'Azerbaïdjan de l'est, Ardebil, Zandjân et une partie de la province du Guilân. Les tribus nomades Shâhsavan se divisent en plusieurs clans. Le clan principal (Shâhsavan) vit pendant les saisons chaudes au pied des montagnes de Sabalân et de Ghoutcheh Dâgh, autour des villes d'Ahar et de Meshkinshahr. Le clan Arasbârân passe le printemps et l'été dans les régions montagneuses de Ghara-Dâgh, tandis que le clan Khalkhâl se déplace vers les montagnes de Tâlesh (provinces du Guilân et de Zandjân). Pendant les saisons froides, les Shâhsavans et les Arasbârâns se rendent dans la plaine de Moghân, tandis que le clan de Khalkhâl regagne la vallée de la rivière Ghezel-Owzan.

IV. Zone nord-est

Les tribus Afshâr sont des nomades qui vivent dans le nord de la province du Khorâssân, non loin des frontières du Turkménistan. Ils partagent les régions de Daregaz et les montagnes de Kopeh-Dâgh, d'Allahu-akbar et de Hezâr Masdjed avec les tribus nomades Ghara-Ghoyounlou, elles aussi turcophones. Vers le sud, les tribus baloutches et sistânis vivent dans les régions situées au sud de la province du Khorâssân du Sud et au nord de la province du Sistân et Baloutchistân. Le clan Bohlouli s'installe alors dans les hauteurs du Birdjand et de Ghâ'enât.

Les tribus turkmènes du nord du Khorâssân sont très accueillantes et permettent – contrairement à la plupart des tribus nomades – aux étrangers de participer à leurs cérémonies familiales et claniques, surtout les mariages et les fêtes. Après les tribus qashqâ'is, les nomades turkmènes reçoivent chez eux le plus grand nombre de touristes iraniens ou étrangers qui souhaitent voir de près la vie et les cérémonies tribales.

V. Zone centrale

La zone centrale comprend plusieurs provinces: Zandjân, Semnân, Markazi, Téhéran et une partie de la province de Mâzandarân. La proximité de cette zone à la capitale, Téhéran, a créé une situation toute particulière pour les tribus nomades de ces régions sur le plan social, économique et même psychologique. Les clans nomades Tcheguini et Ghiyâsvand (lor) et les clans Shâhsavan-Baghdâdi (turc) s'installent souvent dans la province de Zandjân. Les clans Kol-Kouhi et Mish-Masti se dispersent dans une vaste région entre les deux provinces Markazi (est) et Zandjân (ouest).


Un homme de la tribu turkmène

Dans la province de Hamedân, vivent les tribus Torkâshvand, Yârom Tâghlou, Djimar et Shâhsavan. Par ailleurs, plusieurs tribus semi-nomades s'installent au sud des montagnes Alborz, au nord de la province de Semnân, au nord et au nord-ouest de la province de Téhéran. Ces tribus sont d'une diversité ethnique considérable.

L'habitat des tribus iraniennes est en général de deux types: maisons et tentes. Les maisons sont souvent construites avec du bois ou des matériaux simples comme des pierres, des briques ou du torchis. Ces maisons sont construites dans les lieus de rassemblement des éleveurs en hiver pour les tribus nomades, et dans les villages pour les tribus sédentaires. Elles sont utilisées en permanence pendant toute l'année. Les tribus nomades vivent en général sous leurs tentes. Les tentes s'adaptent mieux à leur mode de vie, car elles peuvent être facilement et rapidement dressées ou démontées afin d'être transportées ailleurs à dos de montures. Les tentes sont carrées ou rondes, selon les traditions de chaque tribu. ■

** Texte écrit par le centre du tourisme scientifique et culturel des étudiants iraniens*

Les Shâhsavans: des «amis du roi» à une progressive fragmentation politique et culturelle

Sarah Mirdâmâdi

Petit enfant dans une traditionnelle âlâtchigh

La véritable origine des Shâhsavans, nomades essentiellement basés au nord-ouest de l'Iran et dont le nom signifie "les amis du roi", demeure inconnue, même si les historiens ont émis diverses hypothèses à ce sujet. Il semble qu'entre les XVIe et XVIIIe siècles, les Shâhsavans aient existé sous forme de différents groupes tribaux rassemblés dans une confédération. Comme le souligne Richard Tapper, la version officielle demeure celle de l'historien du début du XIXe siècle Sir John Malcom, selon laquelle les Shâhsavans seraient nés de la volonté politique du roi safavide Shâh 'Abbâs Ier (1587-1629) de créer autour de lui une tribu lui vouant une allégeance totale, ceci notamment afin de contrer l'influence des tribus Ghezelbâsh qui, bien qu'ayant largement aidé Shâh Esmâ'il à fonder la dynastie safavide un peu moins d'un siècle plus tôt, s'étaient ensuite rebellés contre le pouvoir central. Les Shâhsavans sont selon cette version considérés comme une sorte de garde royale personnelle du roi destinés à amoindrir le potentiel nuisible et l'influence des Ghezelbâsh. L'origine du nom "Shâhsavan" est ainsi le plus souvent expliquée par la dévotion extrême de ses membres à l'autorité royale et aux rois safavides. Cette version a cependant été critiquée par Vladimir Minorsky qui, au début du XXe siècle, remet en cause la version de la création ex-nihilo des Shâhsavans par un simple décret royal étant donné qu'il existait des groupes tribaux appelés Shâhsavan dans la plaine du Moghân (dont une petite partie est aujourd'hui située en République d'Azerbaïdjan) avant même la fondation de la dynastie safavide. La majorité des versions s'accordent cependant sur le fait que les Shâhsavans sont d'origine turque ou vient de régions d'Asie centrale, même si certaines tribus ont des ascendances kurdes.

A partir du milieu du XVIe siècle, la région de l'Azerbaïdjan, du fait de son emplacement stratégique au carrefour de plusieurs civilisations conquérantes, propulsa les Shâhsavans qui y étaient majoritairement basés, en acteurs de premier plan de plusieurs événements historiques pendant plus de deux siècles et demi. Au début du XVIIIe siècle, à l'époque de Nâder Shâh, les guerriers des tribus Shâhsavan eurent ainsi un rôle important dans la résistance aux invasions ottomanes dans la région Ardabil-Moghân. A cette même époque, les Shâhsavans établis aux alentours de la ville d'Ardebil et ceux de Meshkinshahr se séparèrent en deux groupes bien distincts. De façon plus générale, plusieurs groupes de Shâhsavans établis à Ardebil et dans le Moghân décidèrent de migrer

dans d'autres régions du nord et de l'ouest de l'Iran, aboutissant à une dispersion des tribus ainsi que des allégeances et identités. En revanche, les tribus demeurées dans le Moghân furent peu à peu unifiées et dirigées par un chef nommé directement par le roi Nâder Shâh.

Outre les Ottomans, les Shâhsavans s'opposèrent également aux ambitions russes dans la région. Néanmoins, lorsqu'au début du XIXe siècle, la frontière avec l'Iran fut déterminée, les Shâhsavans se virent privés de l'accès à de nombreuses plaines du Moghân où ils avaient l'habitude de s'établir pendant l'hiver, induisant un bouleversement profond dans leurs habitudes et leur transhumance. L'organisation interne de ce groupe s'affaiblit et de nombreux membres de tribus eurent recours à des pillages et des attaques dans la région pour survivre, à un point tel que l'insécurité des routes que cela entraîna perturba parfois gravement le commerce entre l'Iran et la Russie. Cependant, leur dangerosité et l'ampleur des raids étaient parfois exagérées par le pouvoir pour justifier des répressions sporadiques. En 1909, quelques années après la Révolution constitutionnelle iranienne de 1906, les grands chefs Shâhsavan adhérèrent à une grande union tribale iranienne dont faisaient également partie les grands chefs tribaux de la région et s'unirent pour piller la ville d'Ardabil puis, avec l'aide secrète de la Russie, tentèrent d'entrer à Téhéran et de rétablir Mohammad 'Ali Shâh sur le trône. Ils furent vaincus en 1910 mais ne furent totalement désarmés que plus d'une décennie plus tard, par Rezâ Shâh en 1923. Après la défaite de 1910, les Shâhsavans d'Azerbaïdjan conservèrent leur distance avec le gouvernement central même si, de 1923 à la Révolution islamique, ils affirmèrent leur loyauté au pouvoir central sans toutefois se mêler des affaires politiques du pays. De façon générale, au début du XXe siècle, les Shâhsavans jouissaient d'une situation confortable et comptaient plus de 10 000 familles. Néanmoins, la politique de sédentarisation forcée de Rezâ Shâh contribua à leur affaiblissement et leur progressive désagrégation. Durant les années 1940, des chefs de tribus tentèrent tant bien que mal de rétablir un mode de vie fondé sur l'élevage ainsi qu'une certaine union politique et économique entre les différentes tribus. Cependant, la politique de modernisation et l'exil forcé de certains chefs par Rezâ Shâh mirent fin à ces nouvelles tentatives d'union, en renforçant la sédentarisation des Shâhsavans.

> Selon Sir John Malcom, les Shâhsavans seraient nés de la volonté politique du roi safavide Shâh 'Abbâs Ier (1587-1629) de créer autour de lui une tribu lui vouant une allégeance totale, ceci notamment afin de contrer l'influence des tribus Ghezelbâsh qui, bien qu'ayant largement aidé Shâh Esmâ'il à fonder la dynastie safavide un peu moins d'un siècle plus tôt, s'étaient ensuite rebellés contre le pouvoir central.

Après la Révolution de 1979, leur nom signifiant "amis du roi" prit une connotation négative, et fut changé en *Elsevan* signifiant "ceux qui aime les gens" ou "ceux qui aiment leur tribu", même s'ils demeurent connus sous le nom de Shâhsavan. Après plusieurs décennies de sédentarisation plus ou moins forcées sous le coup du pouvoir central, la Révolution islamique favorisa une certaine renaissance du tribalisme et du nomadisme pastoral, mais la tendance

de fond, qui était à la sédentarisation, semblait et semble désormais irrémédiablement engagée.

Actuellement, les Shâhsavans se répartissent essentiellement dans la province de l'Azerbaïdjan, dans les environs d'Ardebil, Qazvin et Zanjân, Hamadân, au nord du lac d'Oroumieh, à Sahand, mais aussi à Téhéran et à Qom, et sur les territoires de l'actuelle République d'Azerbaïdjan.

En 1909, quelques années après la Révolution constitutionnelle iranienne de 1906, les grands chefs Shâhsavan adhérèrent à une grande union tribale iranienne dont faisaient également partie les grands chefs tribaux de la région et s'unirent pour piller la ville d'Ardabil puis, avec l'aide secrète de la Russie, tentèrent d'entrer à Téhéran et de rétablir Mohammad 'Ali Shâh sur le trône.

L'évolution de l'organisation externe et interne des Shâhsavans

Même si nous ne disposons pas de documents précis à ce sujet, il semble que les Shâhsavans étaient à l'origine et jusqu'au XVIIIe siècle organisés sous forme d'une confédération centralisée rassemblant plusieurs milliers de familles, et dirigée par une grande famille régnante. La famille se scinda en deux à la fin du XVIIe siècle ou au début du XVIIIe siècle, donnant naissance aux Shâhsavans d'Ardabil et à ceux de Meshkinshahr, qui a leur tour se scindèrent progressivement en plusieurs clans et tribus, au gré des coalitions et rivalités. Le pouvoir de la majorité des grands chefs traditionnels fut considérablement affaibli sous la dynastie des Pahlavis, et ce tant pour des raisons de rivalités internes que de politique nationale. Les Shâhsavans actuels ont donc perdu leur cohésion originelle, et se divisent essentiellement en une trentaine de tribus principales de taille très variable, rassemblant parfois près de mille familles, parfois à peine une centaine.

Même si le processus de sédentarisation accélérée ayant eu lieu au cours du XXe siècle a introduit de nombreuses modifications dans leur mode de vie, la base de leur subsistance est en général assurée par un élevage communautaire regroupant des unités de quatre à cinq familles campant dans les plaines de juin à début septembre. La migration d'automne commence en octobre et aboutit à la formation des "camps d'hiver" rassemblement de différentes familles en un camp de taille plus importante environ de novembre à avril. La migration du printemps commence généralement en mai. Leur nombre est estimé à environ 300 000 personnes, même s'il n'existe pas de statistiques véritablement fiables et précises à ce sujet. On en dénombre encore près de 50 000 dans la province de l'Azerbaïdjan de l'Est ayant encore un style de vie nomade ou semi nomade. La plupart du temps, ils s'établissent dans les steppes du Moghân en hiver et migrent à environ 150 kilomètres au sud en été dans les hauts pâturages et les prairies de Sabalân dans les régions de Sarâb, Meshkinshahr ou encore Ardabil.

Comme nous l'avons évoqué, l'organisation interne de ces tribus a subi de profondes transformations: auparavant, chaque Shâhsavan faisait partie d'une tribu reconnue et cette appartenance passait par un serment d'allégeance à un chef tribal (*beyg*). La majorité des Shâhsavans menait une vie nomade et vivait d'élevage, même si un nombre important s'était aussi progressivement



Femmes shâhsavans dans la plaine de Moghân

sédentarisé en construisant des fermes. Sous l'effet des pressions du pouvoir central et de la politique de sédentarisation forcée menée durant la première moitié du XXe siècle et poursuivie dans les années 1960 et 1970, la structure tribale organisée sous l'égide d'un *beyg* s'est peu à peu disloquée. Cette tendance a été renforcée par le choix même de nombreuses familles de partir s'installer dans les villages ou villes à proximité tout en essayant de préserver, pour certains et lorsque le milieu naturel le permet, leur organisation tribale et leur culture.

Culture et traditions

Les Shâhsavans sont chiites et parlent en général le turc d'Azerbaïdjan. Cependant, ils n'ont pas véritablement d'unité culturelle ou ethnique: certaines tribus sont d'origine turque, et d'autres non turque; l'hétérogénéité ayant été renforcée par la dispersion croissante des tribus dans différentes régions d'Iran. Richard Tapper ne les considère pas comme une communauté unie par des valeurs, un but ou des caractéristiques ethno-culturelles communes. Selon ce dernier, ce qui unit aujourd'hui les Shâhsavans est avant tout leur nom, et non une identité commune qui s'est fragmentée au cours de l'histoire. Cependant, un sentiment d'appartenance à un même groupe social semble demeurer enraciné dans les mentalités.

Les Shâhsavans n'ont pas véritablement d'unité culturelle ou ethnique: certaines tribus sont d'origine turque, et d'autres non turque; l'hétérogénéité ayant été renforcée par la dispersion croissante des tribus dans différentes régions d'Iran.

En outre, nous pouvons relever certaines caractéristiques que l'on retrouve dans la majorité des tribus shâhsavans: chaque tribu est actuellement et en général dirigée par des membres d'une même famille, frères ou cousins, et inclut également souvent des bergers issus d'autres groupes et parfois liés aux membres de la famille dirigeante par mariage. La notion de lignée est très importante et les familles composant un

groupe de nomades sont souvent issues de la même famille. Une femme peut se marier avec un homme issu d'un autre groupe de nomades, mais elle perdra alors son statut de membre de cette lignée particulière, même si elle lui reste attachée par des liens d'affection. Plus de la moitié des mariages est cependant contractée avec des membres extérieurs au groupe, et les mariages entre cousins de premier degré paternel reste rare. La liberté de choix est souvent accordée aux personnes concernées par le mariage, les mariages dits "forcés" semblent donc faire figure d'exception. La célébration d'un mariage donne lieu à des festivités hautes en couleur durant près d'une semaine, à la suite de laquelle la mariée rejoint la maison de son mari. La polygamie demeure également l'exception, et les "secondes femmes" sont en général des veuves avec qui l'on se marie pour assurer leur subsistance.


Hommes shâhsavans, la plaine de Moghân

L'éducation des enfants chez les Shâhsavans est essentiellement assurée par la mère, le rôle éducateur du père prenant une plus grande importance concernant ses fils lorsqu'ils atteignent l'adolescence et peuvent commencer à aider leurs aînés notamment dans l'élevage et l'entretien des troupeaux. Ils sont alors soumis à une discipline stricte, l'accent étant mis sur l'apprentissage de valeurs telles que le courage et l'endurance.

L'économie et les moyens de subsistance des Shâhsavans

Les principaux revenus économiques des nomades shâhsavans sont issus des élevages de moutons et de chèvres utilisés principalement pour leur lait, laine et la viande. Ils possèdent également des ânes, chevaux et même des chameaux essentiellement pour transporter leurs biens durant les migrations saisonnières. Lors de l'établissement à un endroit particulier, la majorité des familles vit aussi de l'élevage de poules tandis que les plus aisés ont des vaches. Il faut également souligner qu'avec la sédentarisation croissante, les Shâhsavans restés nomades maintiennent des liens avec des membres de leur famille proche ou plus éloignée et mettent parfois en place des projets communs sous formes d'économie duale et de troc, en s'échangeant leurs produits et productions respectives. Ce genre de coopération demeure cependant relativement

marginale et les Shâhsavans restés nomades doivent le plus souvent vendre leurs produits – essentiellement de la viande, de la laine et du lait – afin d'obtenir des denrées agricoles telles que la farine pour faire leur pain, qui constitue la base de leur alimentation.

Outre l'élevage, les Shâhsavans gagnent une partie de leurs revenus au travers de la confection de produits artisanaux traditionnels, dont les plus importants sont les différents types de tapis tissés par les femmes. Ces dernières confectionnent également des couvertures et des sacs en toile permettant de stocker diverses denrées. Il faut cependant noter qu'un certain nombre de ces produits et notamment les tapis sont destinés à pourvoir à la dot des futures mariées. La qualité de ces tapis est reconnue au niveau national et international, ces derniers étant parfois vendus à des prix très élevés.

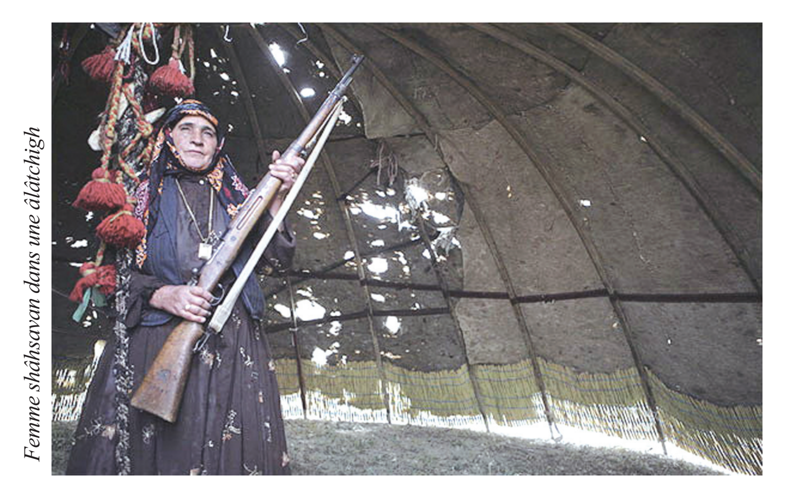
En plus de leur occupation d'éleveurs nomades, certains Shâhsavans se font parfois également employer à la saison comme berger au sein d'exploitations et d'élevages situés à proximité des lieux où ils s'établissent de façon temporaire, ou même pour travailler en tant qu'ouvrier au sein d'exploitations agricoles. La majorité des Shâhsavans vit "au jour le jour" et achète une grande partie de ses produits à crédit, remboursant leurs dettes avec les produits de la saison suivante. Il existe néanmoins une certaine disparité économique et matérielle entre les différents groupes de nomades, et les plus riches d'entre eux dégagent des recettes suffisantes de leurs élevages qui leur permettent de ne pas avoir recours au crédit. Certains détiennent même certaines parts de terres agricoles qu'ils peuvent utiliser librement lors de leurs déplacements, comme pâturage ou autres.

De façon générale, l'entretien des tentes, l'élevage et l'entretien général des moutons et autres bêtes est l'apanage des hommes et des jeunes hommes. Les femmes s'occupent généralement de la confection de produits artisanaux chez elles, de l'approvisionnement en eau, de l'entretien de la maison, de la confection du pain, et de la réalisation de divers produits alimentaires à base de lait.

Les tentes des Shâhsavans

Un des éléments singularisant les Shâhsavans des autres nomades est leur tente appelée *âlâtchigh*. Alors que la majorité des tentes sont de forme rectangulaire et faites en peau de chèvre, celles des Shâhsavans sont de forme ronde et semi-sphérique, et font parfois penser aux fameuses "yourtes" d'Asie Centrale. Elles sont formées par des lattes incurvées tenues par de longues sangles, au bout desquelles est arrimée une lourde pierre par des cordes afin de garantir la stabilité d'ensemble de la tente. Elles sont recouvertes d'une épaisse couverture de feutre permettant de conserver la chaleur à l'intérieur. Le foyer, centre de la vie familiale, se situe entre la porte d'entrée et le centre de la tente. Les matériaux de base de cette tente doivent être régulièrement remplacés: environ tous les deux ans pour les lattes de bois, et tous les trois ans pour les couvertures de

> Avec la sédentarisation croissante, les Shâhsavans restés nomades maintiennent des liens avec des membres de leur famille proche ou plus éloignée et mettent parfois en place des projets communs sous forme d'économie duale et sous la forme de troc, en s'échangeant leurs produits et productions respectives.



Femme shâhsavan dans une âlâtchigh

feutre, qui sont produites grâce à la laine de leurs troupeaux. L'achat des matériaux et leur remplacement étant assez onéreux,

> Un des éléments singularisant les Shâhsavans des autres nomades est leur tente appelée *âlâtchigh*. Alors que la majorité des tentes sont de forme rectangulaire et faites en peau de chèvre, celles des Shâhsavans sont de forme ronde et semi-sphérique, et font parfois penser aux fameuses "yourtes" d'Asie Centrale.

seules les familles les plus aisées ou laborieuses peuvent s'offrir la fameuse tente de feutre *âlâtchigh*. Les autres choisissent un habitat plus simple et bon marché appelé *koumeh*. Cependant, à l'heure actuelle, l'usage des tentes traditionnelles est en déclin et de nombreuses familles vivent dans des tentes provenant des stocks de l'armée, beaucoup moins onéreuses que les traditionnelles *âlâtchigh*. Une moyenne de six à huit personnes vit dans chaque tente, parfois plus selon sa taille, et souvent les personnes âgées vivent avec leurs enfants et petits enfants, ou encore deux frères vivent ensemble avec leur femme et enfants respectifs.

Actuellement, une part importante des jeunes générations de Shâhsavans choisit d'émigrer dans les grandes villes en quête d'opportunités professionnelles. Leurs traditions et artisanat tendent à perdre de leur lustre originel, de nombreuses familles choisissant d'acheter des produits manufacturés et, à défaut de se sédentariser, de préférer les tentes de l'armées aux traditionnelles *âlâtchigh*. Cette évolution est évoquée par Edi Kistler dans l'un de ces récits de voyage chez les Shâhsavans du massif du Sabalân, qui rapporte les paroles d'un des rares Shâhsavans à avoir conservé le mode de vie traditionnel: «*Il y a trois ans, nous avons vendu le dernier chameau. Les plus âgés de mes petits-enfants ne viennent plus au pâturage avec moi. Ils cherchent le bonheur à la ville. Tu as eu raison de nous rendre visite car, dans dix ans, tu ne trouveras plus que quelques tentes disséminées dans le Sabalân. Si ton plus jeune fils devait nous rendre visite, il arriverait trop tard.*»[1] ■

1. Kistler, Edi, «La tente de feutre hémisphérique des Shahsavan, appelée «alachiq», Torba, 2/99.

Bibliographie:

- Tapper, Richard, *Frontier nomads of Iran: a political and social history of the Shahsevan*, University Press of Cambridge, 1997.
- Tapper, Richard, *Pasture and Politics: Economics, Conflict and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran*, London, Academic Press, 1979.
- Tapper, Richard, "Shahsevan – History and cultural relations", in www.everyculture.com, page consultée le 10/04/2010.
- Parviz, Tanvoli, *Shahsevan: Iranian Rugs and Textiles*, New York, Rizzoli, 1985.
- Kistler, Edi, «La tente de feutre hémisphérique des Shahsavan, appelée «alachiq», *Torba*, 2/99.

Les Bakhtiâris: héritage culturel des montagnes du Zâgros

Khadidjeh Nâderi Beni

Les Bakhtiâris sont une tribu d'Iran méridional habitant essentiellement dans les provinces iraniennes du Lorestân, d'Ilâm, de Tchahâr Mahâl o Bakhtiâri, Kohkilouyeh va Boyer Ahmad, ainsi que dans certaines parties du Khouzestân et plus précisément dans les régions montagneuses des Zâgros dans le sud-ouest de l'Iran. 1 600 000 personnes appartenant aux différentes tribus bakhtiâris vivent actuellement en Iran, cependant, seule une minorité d'entre elles continue de pratiquer le nomadisme.

Les ethnologues ont émis différentes théories concernant l'origine exacte des Bakhtiâris: certains pensent que les Bakhtiâris seraient l'un des plus grands peuples aryens qui auraient émigré vers l'Iran il y a presque 3000 ans[1]; selon d'autres ethnologues, la tribu Bakhtiâri ferait partie des premiers peuples iraniens qui s'expatrièrent du nord de l'Inde pour arriver en Iran où ils s'établirent avec leurs troupeaux à proximité de pâturages.[2] Enfin, selon une autre théorie, le nom «Bakhtiâri» viendrait du fait que les membres de cette tribu habitant dans la région "Bakhtiâri" du plateau iranien (située à l'ouest entre l'Iraq et les provinces iraniennes de Hamedân et de Fârs), émigrèrent vers ce plateau.[3]

Le mot «Bakhtiâri» apparaît pour la première fois dans l'ouvrage de Hamdollâh Mostowfi, le *Târikh-e Gozideh* (Sélections d'Histoire).[4] Il y emploie ce mot pour désigner le peuple lor.[5] Selon lui, la tribu Bakhtiâri se forma à la fin du IIIe siècle de l'Hégire (Xe siècle). C'est à partir de l'ère safavide qu'on les nomma «Bakhtiâri».

Cette tribu migre saisonnièrement sur ses territoires qui comprennent de vastes étendues du sud-ouest de l'Iran, en particulier des régions du Khouzestân et du Lorestân pour les quartiers d'hiver, et du Tchahâr Mahâl o Bakhtiâri, Ispahan et Kohkilouyeh va Boyer Ahmad pour les quartiers d'été. A une certaine époque, le territoire des Bakhtiâris s'étendait aussi dans la province du Fârs devenue de nos jours le fief principal des Qâshqâ'is. Le séjour bakhtiâri dure 4 mois dans les régions froides, et 6 mois dans les régions chaudes. Ils passent le reste de l'année, c'est-à-dire deux mois, à se déplacer entre ces deux régions.

Les Bakhtiâris comptent parmi les peuples iraniens



Homme bakhtiâri

Photos: Caroline Mawer

qui se sont le moins mélangé aux étrangers non seulement d'un point racial, mais également linguistique (leur langue étant le lori), culturel et littéraire. Au cours des différentes périodes historiques, ils menèrent une vie rude et retirée au cœur des montagnes Zâgros (à l'ouest de l'Iran): les monts élevés, les vallées profondes et étroites, les forêts denses et impénétrables, les cascades et les fleuves rebelles, en d'autres termes l'enclavement et la difficulté à accéder à leur lieu d'habitation a ainsi contribué à les préserver en partie des guerres et des attaques que leurs compatriotes ont subies dans les autres régions du pays, comme par exemple celles d'Alexandre, des Arabes ou des Mongols.

Le développement des médias audiovisuels et l'émigration croissante des nomades vers les villes ont contribué à remettre en cause la "pureté" du dialecte lori en lui faisant subir d'importantes évolutions et en y augmentant l'influence des langues persane, arabe et anglaise. Le choix actuel de la plupart des écrivains et poètes locaux d'écrire leurs œuvres en langue persane renforce cette tendance.

Néanmoins, le territoire bakhtiâri, s'étendant dans les hauteurs de Zâgros et sur la plaine de Khouzestân, a souvent joui d'une grande importance stratégique et économique. Ainsi, au cours de l'histoire, les puissances colonisatrices ont souvent convoité ces territoires. Ce fut notamment le cas de l'Angleterre qui, au XIXe siècle, essaya d'augmenter son influence au sein des tribus Bakhtiâri en développant ses relations avec les *khâns* dans le Khouzestân. Ce territoire, jouissant de ressources pétrolières abondantes et d'une position géographique unique, présentait alors un double intérêt pour les Anglais.

Les Bakhtiâris sont organisés selon un système familial strict et hiérarchique: au milieu du XIXe siècle la Confédération bakhtiâri fut fondée à la tête de laquelle se trouvait un *khân* (chef de tribu) nommé *ilkhân*. Il était secondé d'un adjoint appelé *ilbeyg*. Actuellement, cette Confédération rassemble deux sous-tribus, les *Haft Lang* et les *Tchahâr Lang*, rassemblant elles-mêmes plusieurs clans menant une vie nomade.

a) Le dialecte bakhtiâri

Parmi les dialectes du sud-ouest de l'Iran, le lori (la langue courante des Bakhtiâris) est le plus authentique et le plus original. Il possède deux types de dialectes distincts: le *lor-e-bozorg* (grand lor), qui est parlé par les Bakhtiâris et le *lor-e-kouchik* (petit lor), parlé par les Lors eux-mêmes. Mostowfi fut encore le premier à présenter l'historique et les particularités de ce dialecte. D'après lui, le lori est issu de la langue pahlavi et est donc plus "iranien" que d'autres dialectes ethniques. Cependant, le développement des médias audiovisuels et l'émigration croissante des nomades vers les villes ont contribué à remettre en cause la "pureté" du dialecte en lui faisant subir d'importantes évolutions et en y augmentant l'influence des langues persane, arabe et anglaise. Le choix actuel de la plupart des écrivains et poètes locaux d'écrire leurs œuvres en langue persane renforce cette tendance. La majorité d'entre eux pense que le lori est trop complexe à saisir et apprendre pour les locuteurs non-Bakhtiâris mais certains d'entre eux, faute d'écrire exclusivement en persan, y introduisent des mots et

expressions empruntés. L'intelligibilité et la diffusion est donc préférée à la stricte préservation de la langue. La présence anglaise dans les régions pétrolifères bakhtiâri a également eu pour conséquence l'apparition de nombreux mots anglais dans ce dialecte, ces mots ayant cependant été phonétiquement adaptés aux règles du dialecte lori:

Signification française	*Transcription*	*Emprunt (lori)*	*Mot anglais*
verre (n. m)	**gilâs**	**گیلاس**	**glass**
lumière (n. f)	**lit**	**لیت**	**light**
chauffeur (n)	**dérâyver**	**درایور**	**driver**
rapport (n. m)	**lâport**	**لاپورت**	**report**
machine (n. f)	**makineh**	**مکینه**	**machine**
tracteur (n. m)	**tarâktul**	**تراکتول**	**tractor**
pot (n. m)	**pit**	**پیت**	**pot**
fil (n. m)	**vâyer**	**وایر**	**wire**

b) La littérature bakhtiâri

Au cours de son histoire, la littérature persane a été influencée par celle de diverses régions iraniennes dont la littérature bakhtiâri. Selon les ethnologues, la littérature bakhtiâri a avant tout pour but de décrire la culture bakhtiâri et ses valeurs principales comme la vaillance, la bravoure, la pureté, le sentiment religieux, ainsi que de décrire les grands principes du chiisme. Si la littérature persane a été influencée par la littérature bakhtiâri, la poésie bakhtiâri s'est à son tour imprégnée de la poésie persane d'un point de vue thématique et formel. Les principaux genres poétiques de la poésie bakhtiâri sont ainsi identiques à ceux de la poésie persane et comprennent les *dobeyti* (poème de deux distiques), *ghazal* (poème lyrique généralement amoureux), *masnavi* (poème composé de distiques à rime plate), *ghassideh* (ode)… Cependant, les genres poétiques persans comme le *tarji'band* (poème strophique à refrain) et le *she'r-e no* (la *nouvelle poésie*, c'est-à-dire le vers-libre) n'ont pas été assez accueillis par les poètes bakhtiâris. Nous détaillons ici les principaux genres de la poésie bakhtiâri:

1. Poésie épique ou épopée, touchant la description des combats des grands héros bakhtiâris contre les despotes.

Si la littérature persane a été influencée par la littérature bakhtiâri, la poésie bakhtiâri s'est à son tour imprégnée de la poésie persane d'un point de vue thématique et formel. Les principaux genres poétiques de la poésie bakhtiâri sont ainsi identiques à ceux de la poésie persane.

2. Poésie religieuse qui se consacre à la glorification du prophète Mohammad et des Quatorze Immaculés (c'est-à-dire le Prophète, sa fille Fâtima et les Douze Imâms du chiisme duodécimain).
3. *Gâgorio* (ou *sorou*) chantée dans les cérémonies funèbres, composée de *gâ* (*goftan*, dire) et *guerio* (*gueryeh kardan*, pleurer): dire et pleurer.
4. Poésie politique, devenue en vogue

surtout après la Révolution constitutionnelle iranienne.

5. Poésie amoureuse (lyrique) qui se consacre à la description de l'aimé(e).

6. Poésie descriptive qui fait l'éloge de la nature, des monts, des champs, etc.

> Au cours de l'histoire, les Bakhtiâris se sont caractérisés par leur forte résistance au despotisme et à l'injustice des différents monarques. Ils ont notamment eu un rôle actif durant la Révolution constitutionnelle iranienne, aussi que dans le rejet de la politique de sédentarisation forcée des nomades des Pahlavis.

c) Les Bakhtiâris et la politique

Au cours de l'histoire, les Bakhtiâris se sont caractérisés par leur forte résistance au despotisme et à l'injustice des différents monarques. Ils ont notamment eu un rôle actif durant la Révolution constitutionnelle iranienne[6], aussi que dans le rejet de la politique de sédentarisation forcée des nomades des Pahlavis.

Au début XXe siècle, l'Iran fit face à une intervention croissante des Russes dans la cour et l'administration iraniennes, ainsi qu'à une hostilité publique croissante envers la dynastie qâdjâre. Cette insatisfaction se manifesta notamment par la formation d'une coalition anti-étatique au sein de laquelle les Bakhtiâris eurent une influence importante et qu'ils dirigèrent en partie de 1905 à 1911. Parmi d'autres Bakhtiâris défenseurs de la Constitution, le nom de Sardâr As'ad, chef de la tribu des Haft Lang Bakhtiâri, demeure le plus connu. Sardâr As'ad fut ainsi l'une des principales figures de cette Révolution, où les Anglais jouèrent un rôle non négligeable en soutenant les Bakhtiâris. Le penchant constitutionnel de Sardâr As'ad se renforça à la suite d'un long séjour à Paris, où il s'imprégna



La migration des nomades bakhtiâris au printemps

de la pensée libérale et moderniste. En 1909, sous son commandement, les troupes bakhtiâris occupèrent Téhéran et obligèrent le gouvernement qâdjâr à lancer des réformes démocratiques.

Comme nous l'avons évoqué, durant cette période, les Anglais soutinrent les Bakhtiâris autant qu'ils le purent. En témoigne notamment un télégraphe du 7 décembre 1912 de l'ambassadeur d'Angleterre à Saint Pétersbourg à Sir Buchanan, où se dernier exprime le fait que l'Angleterre est satisfaite du choix de Sardâr As'ad comme régent du pays.

Pendant le règne des Pahlavis en Iran, les gouverneurs organisèrent un programme de sédentarisation des nomades du pays en vue de mieux les contrôler et de limiter leur pouvoir. Ainsi, selon l'Imam Khomeiny, *«l'une des trahisons de Rezâ Shâh Pahlavi envers le peuple fut la répression des nomades. Les nomades de l'Iran constituaient un appui pour l'indépendance du pays. Cette réalité inquiétait les étrangers, et de là ils chargèrent Rezâ Khân, le père de Mohammad-Rezâ, de réprimer les nomades. Ce projet fut poursuivi par Mohammad-Rezâ.»*[7] Ce programme n'atteignit pas son but, notamment du fait de nombreux soulèvements au sein des diverses tribus.



Des jeunes Bakhtiâris

La tribu Bakhtiâri renferme un riche héritage culturel, cependant, malgré les aides à la sauvegarde du patrimoine et aux différentes tribus octroyées après la Révolution islamique, la modernisation et la sédentarisation croissante semblent désormais menacer son existence même.■

---

1. Amânollahi, Eskandar, *Ghowm-e Lor* (La tribu Lor), Téhéran, Agâh, 1370/1991.
2. Lorimer, D. L. R., *Ghowmshenâsi-e Bakhtiârihâ* (The pathologie of the Bakhtyâris), London, 1922.
3. *La géographie parfaite de l'Iran*, p. 569.
4. Téhéran, Amir-Kabir, 1363/1984.
5. Les Lors (aussi transcrit Lur) sont un peuple iranien indigène. Avant le XXe siècle, la majorité des Lors étaient des éleveurs nomades, avec une minorité urbaine résidant dans la ville de Khorramâbâd (centre de la province de Lorestân qui signifie Terre des Lors). Aujourd'hui, les Lors habitent surtout dans les provinces du sud-ouest de l'Iran y compris Tchahâr Mahal o Bakhtiâri, Kohgiluyeh va Boyer Ahmad, Khouzestân, Fârs…
6. La Révolution constitutionnelle iranienne contre le règne despotique du dernier roi qâdjâre commença en 1905 et dura jusqu'en 1911. Elle eut pour conséquence la fondation d'un parlement en Iran.
7. *Safiheh-ye nour*, vol 5, pp. 276-277.

Sources:
- Asmand, Ali, *Târikh*-e *Adabiyât-e Ghowm-e Bakhtiâri* (La littérature chez la tribu Bakhtyiâri), Ispahan, éd. Shâhsavâri, 1380/2001.
- Gen Ralph Garth Waite, *The Bakhtiâri Khans*, *tribal disunity in Iran, 1880-1915,* traduit en persan par Mehrâb Amiri, Téhéran, Sahand, 1373/1994.
- Goli Zavâreh, Gholam Rezâ, *Simâ-ye Tchahâr Mahâl o Bakhtiâri* (L'aspect de Tchahâr Mahâl o Bakhtiâri), Téhéran, Sâzmân-e Tablighât-e Eslâmi, 1377/1998.

Les nomades Qashqâ'is

Mahnaz Rezaï

Les Qashqâ'is sont une grande tribu iranienne parlant une langue turque azéri. Ils sont chiites et vivent principalement dans les provinces de Fârs (en particulier autour de Shirâz), dans le sud de la province d'Ispahan, dans la province du Khouzestân et autour des villes comme Gatchsârân, Yâsoudj, Boroudjen, Sâmân, Boushehr, Samirom, Shahrezâ, etc. En fait, les clans Qashqâ'is sont dispersés dans presque toutes les régions de l'Iran. Ils sont originaires d'Asie centrale et font partie des peuples turcs qui s'installèrent en Iran aux XIe et XIIe siècles. Certains de ces groupes se donnèrent le nom de Qashqâ'i au XVIIIe siècle. Leur migration en Iran prit de l'ampleur aux époques seldjoukide, ilkhânide, timouride et safavide.

Le mot «qashqâ'i» est composé de *qash* et *qâ'i*. Qash était autrefois le nom d'une ville du Turkestan (l'actuel Ouzbékistan) qui s'appelle aujourd'hui «Shahreh Sabz», tandis que Qâ'i est le nom d'une des vingt-quatre tribus des Turcs Oghouz. La tribu Qâ'i, après avoir migré vers Quebtchâq (Turkestan) et le Caucase et s'y être longtemps attardée, se dirigea vers la Turquie et participa plus tard à la formation de l'Empire ottoman. A cette époque, certains clans de cette tribu s'installèrent dans la région de Fârs, au pied du Zâgros et y fondèrent la branche iranienne des Qashqâ'i. Qashqeh Daryâ est également le nom d'une rivière et d'une province en Ouzbékistan.

Les Qashqâ'is sont composés de tribus et clans parmi lesquels on peut citer les Darreh-Shuri, Kashkuli, Shesh Baluki, Farsimadan, Qaracheh, Rahimi et les Safi-Khâni. Les Ghorbatis (étrangers) sont aussi une branche de cette tribu, mais les Qashqâ'is les considèrent comme inférieurs et ne se marient pas avec eux.

Les Qashqâ'is migrent trois ou quatre mois par an et passent le reste de l'année dans le *yeylâgh* (séjour d'été) ou le *gheshlâgh* (séjour d'hiver). Certains d'entre eux sont sédentarisés et s'occupent d'agriculture et d'élevage ou vivent en citadins, particulièrement à Shirâz. Le métier principal des Qachqâ'is est l'élevage de moutons et de chèvres. Ils sont toujours en train de migrer pour trouver de nouveaux pâturages. Outre l'élevage des moutons, certains Qashqâ'is ont des activités agricoles lors de leurs arrêts dans les territoires d'été ou d'hiver. Ils migrent toujours des territoires froids, c'est-à-dire les régions situées autour des villes d'Abâdeh, Shahrezâ, Ardakân, Samirom, villes du piémont de la montagne Denâ, vers les territoires chauds, c'est-à-dire les régions environnantes les villes de Behbahân, Kâzeroun, Ghir, Karzin, Lârestân, Khesht, Firouzâbâd, Dashtestân, jusq'aux bords du Golfe persique.

Les Qashqâ'is vivent sous des tentes. Leur "maison", l'*âlâtchigh*, est composés de deux parties: le toit (*siâh tchâdor*) qui est tissé en poils de chèvre et le mur de cloison (*tchig* ou *tchit)* qui est fait de roseau et de poils de chèvre. Ces tentes rectangulaires sont constituées d'un toit, de mâts, de cordes, de clous longs et courts en bois *(shish*).

Les mâts servent à dresser la tente. La forme de la tente n'est pas la même en hiver qu'en été. En hiver, les mâts forment un toit en cône pour empêcher la pluie ou la neige de pénétrer à l'intérieur de la tente. Près de la tente, on creuse un petit ruisseau pour récupérer l'eau de pluie. En été et au printemps, on dresse les mâts aux quatre coins de la tente pour que le toit ait une forme rectangulaire. En été, la tente n'a qu'un seul mur au pied duquel on place les

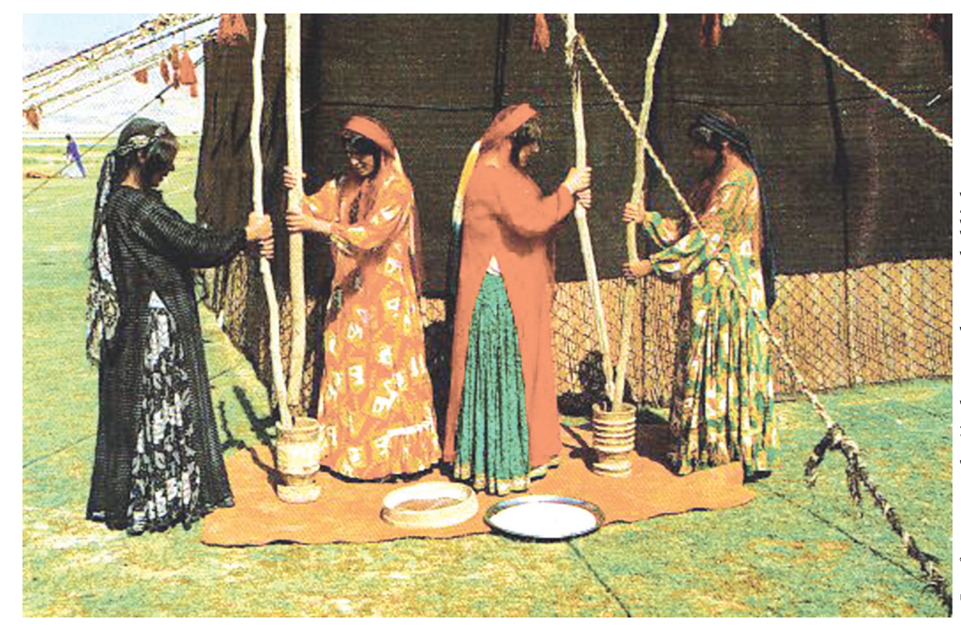
meubles et la literie. En hiver et vers la fin de l'automne, on couvre les quatre côtés de la tente. On sort de la tente et on y entre par un seul côté.

Neytchi ou *tchigh* est une natte de jonc que l'on met à l'intérieur tout autour des murs des tentes pour se protéger contre le froid et la pluie. Les Qashqâ'is mettent leurs meubles, nourriture, lits et vêtements dans de grandes besaces et les arrangent avec ordre le long des tentes. Parfois, on les couvre d'un grand tapis tissé de laine (*djâdjim*). Outre les tentes noires, il existe des tentes blanches qui servent à certaines cérémonies comme les fêtes de mariage. Pendent ces fêtes, on relève les murs de la tente de tous côtés pour que tout le monde puisse voir la scène de l'intérieur. De nos jours, certaines familles qashqâ'is vivent dans des bâtiments en brique ou en pierre.

Les vêtements des femmes qashqâ'is sont constitués de quatre ou cinq longues jupes plissées qui s'appellent *tonbân* ou *zirdjâmeh* qu'elles portent l'une sur l'autre. Les *tonbân* du dessous sont faits de tissus bon marché comme le tissu indien à fleurs et ceux du dessus sont faits de tissus plus chers comme le velours et la dentelle et sont brocardés d'or. Les jupes sont ouvertes sur les deux côtés. Si les vêtements ne sont pas à fleurs, on les pare de paillettes.

Le mot «qashqâ'i» est composé de *qash* et *qâ'i*. Qash était autrefois le nom d'une ville du Turkestan (l'actuel Ouzbékistan) qui s'appelle aujourd'hui «Shahreh Sabz», tandis que Qâ'i est le nom d'une des vingt-quatre tribus des Turcs Oghouz.

Les femmes qashqâ'is portent des espadrilles sans chaussettes et se parent avec des bijoux comme des colliers et bracelets en or. Les hommes portent généralement un costume. Mais leur vêtement local est une chemise longue, unie ou à fleurs, ample et garnie d'une doublure. Sous cette chemise, ils portent un pantalon bleu uni ou rayé. Ils portent des espadrilles faites à Shirâz et à Abâdeh ou des chaussures ordinaires. Ils nouent également un *shâl* (écharpe) à la taille. Le chapeau à deux angles des hommes



Les femmes qashqâ'is battant du riz et du blé dans des mortiers de bois


Berger qashqâ'i, province de Fârs

Photo: Hassan Ghaffâri

qashqâ'is est fait de poils de chameau. Cette forme de chapeau est spécialement qashqâ'is et permet de distinguer les membres de cette tribu. Ces chapeaux ont la forme d'une couronne, ce qui veut dire que chaque Qashqâ'i est son propre roi. Le *tchoqeh,* fabriqué en soie et descendant jusqu'aux genoux, est un autre habit blanc, destiné à la chasse ou à la guerre. Une corde en couleur (*zenhâreh*)

Les Qashqâ'is vivent sous des tentes. Leur "maison", l'*âlâtchigh*, est composée de deux parties: le toit (*siâh tchâdor*) qui est tissé en poils de chèvre et le mur de cloison (*tchig ou tchit*) qui est fait de roseau et de poils de chèvre.

se fixe des deux côtés sur les épaules et passe sous les aisselles pour être nouée dans le dos. Le *zenhâreh* sert à ramasser et retenir les manches du *tchogeh* sur les bras.

Les productions agricoles des Qashqâ'is sont les céréales, les légumes, les agrumes et les dattes. Leur agriculture ne s'est pas encore réellement modernisée. Les femmes travaillent à la maison, mais aident cependant les hommes dans les affaires agricoles. Elles vont aux plaines, ramassent chaque matin du bois, remplissent les outres de l'eau des sources et les rapportent aux tentes. Elles battent du riz et du blé dans des mortiers de bois en chantant des mélodies tribales. Elles préparent elles-mêmes du pain, du beurre, du yaourt, du fromage et tissent toutes sortes de tapis (*guelime, gabbeh, djâdjime,* etc.). Toute jeune fille qashqâ'i doit savoir tisser. Les Qashqâ'is sont réputés pour leurs tapis et autres objets en laine tissée.

Les Qashqâ'is se servent du cheval, du chameau et de l'âne pour se transporter mais la plupart des *khâns* (chefs) qashqâ'is ont des voitures. Les hommes qashqâ'is tiennent beaucoup à chasser, à tirer et à faire de l'équitation. Ils s'intéressent aussi aux fêtes et aux danses. Lors des fêtes, les femmes et les hommes prennent deux mouchoirs à la main, forment un grand cercle et commencent à danser aux bruits des tambours et trompettes en agitant les mouchoirs et en tournant autour du cercle. La danse *darmarou* est très intéressante. Les hommes dansent deux à deux, bâtons à la main au rythme du tambour. Les Qashqâ'is aiment beaucoup boire du thé et fumer le narguilé et la chibouque.

Les cimetières des Qashqâ'is sont situés sur leurs routes migratoires. A chaque migration, ils s'arrêtent ainsi pour rendre hommage à leurs défunts. Les *khâns* leur sont très chers. On construit pour eux des tombeaux splendides. Les tombeaux de certains *khâns* qashqâ'is, en particulier dans le clan des Qashqâ'i-Kashkuli sont faits de pierres et ressemblent souvent au tombeau de Hâfez.

Les femmes qashqâ'is ne se maquillent

jamais. Les hommes se rasent toujours et portent la moustache.

Les Qashqâ'is ont été une force politique importante en Iran entre la fin du XIXe siècle et le milieu du XXe siècle. Pendant la Seconde Guerre mondiale, les Qashqâ'is ont organisé la résistance contre les forces d'occupation britanniques, redevenant ainsi une des forces politiques majeures au sud du pays. En 1946, lors d'une grande rébellion de plusieurs confédérations tribales, les Qashqâ'is contribuèrent activement à la lutte qui permit de repousser les troupes d'invasion russes.

En 1924, Seyyed Hassan Modarres, homme politique et grand religieux, écrivit une lettre dans le journal *Asiâ-ye Vasati* (l'Asie centrale) adressée à Ahmad Shâh, dernier roi qâdjâr et protesta contre sa politique de sédentarisation forcée des nomades iraniens. Ahmad Shâh croyait que l'éducation des nomades ne serait réalisée qu'en les sédentarisant. Le professeur Mahmoud Hessâbi, physicien iranien,

Les cimetières des Qashqâ'is sont situés sur leurs routes migratoires. A chaque migration, ils s'arrêtent ainsi pour rendre hommage à leurs défunts.

fut le premier à établir les premières écoles pour les nomades iraniens et surtout les Qashqâ'is en 1951. À l'époque pahlavi, Mohammad Bahman Beigui, écrivain qashqâ'i, continua avec succès dans cette voie. ■



Motif qashqâ'i

Photo: M. Kiyâni

Source:

- Kiâni, Manoutchehr, *Târikh-e Mobârezât-e Mardom-e il-e qashqâ'i az safavieh tâ pahlavi* (Histoire des luttes des Qashqâ'is de l'époque safavide à l'époque pahlavi), Kiân Nashr, 2007
- Kiâni, Manoutchehr*, Negâhi be il-e qashqâ'i ba'd az shahrivar-e 1320* (Regard sur les Qashqâ'i après septembre 1941), éd. Kiân Nashr, 2004
- Mirzâyi Dareh Shouri, Gholâm-Rezâ, Qashqâ'ihâ va mobarezât-e mardom-e djonoub (Les Qashqâ'i et les luttes du peuple du sud de l'Iran), éd. Markaz-e Asnâd-e Enghelâb-e Eslâmi, 2003

Ilât-e Khamseh ou l'Union des cinq tribus

Arefeh Hedjâzi

L'Iran, en raison de son climat peu tempéré et de la multitude de ses écosystèmes, a été un pays où le nomadisme a régné en maître, dans une cohabitation difficile avec les sédentaires. Les conditions difficiles de vie ont donné tout au cours de l'histoire une puissance militaire importante aux peuples nomades. Ainsi, en Iran, ce ne fut qu'avec le règne du premier souverain pahlavi et son autoritarisme que le pouvoir militaire des nomades commença à être maîtrisé. Avant cela, toutes les dynasties iraniennes s'étaient efforcées de s'allier les tribus. La confédération des cinq tribus de Fârs est l'un des exemples de cette situation. Pour des raisons politiques, ces cinq tribus ont été regroupées sur ordre du roi Nâssereddin Shâh en 1861 dans une confédération destinée à contrebalancer le pouvoir grandissant de l'union des tribus Qashqâ'i. Cette confédération rassemble cinq tribus du sud et du sud ouest iranien: les tribus d'Inânlou, de Bahârlou, de Nafar, d'Arab et de Bâsseri. Ces tribus n'ont pas d'identité culturelle ni langagière commune. Les trois premières tribus citées sont turques et turcophones, la tribu Arab est arabe et la tribu de Bâsseri est principalement formée de persanophones. Cette confédération est parfois reconnue comme arabe, ce qui résulte de la domination militaire et démographique historique de la tribu Arab au sein de l'union. Après celle des Qashqâ'i, cette union tribale a été la plus importante dans la province de Fârs à la fin du XIXe et durant la première moitié du XXe siècle. Les cinq tribus de cette union vivaient séparément sur les territoires situés à l'est de ceux des Qashqâ'i. Ces territoires comprennent donc une partie des régions du nord, de l'est et du sud-est de la province de Fârs.

Jusqu'à la fin du XIXe siècle, toutes les tribus des *Ilât Khamseh* (La confédération des cinq tribus) étaient nomades et pratiquaient la migration saisonnière. Aujourd'hui, la dimension nomade de toutes ces tribus, de même que toutes les tribus nomades iraniennes, s'est réduite et seuls quelques rares clans de chaque tribu continuent annuellement de migrer. Cela dit, les conditions de la migration ont beaucoup changé. Les trajets migratoires sont plus courts, les migrations moins importantes, et surtout, détail à souligner, beaucoup de nomades se déplacent désormais en véhicules motorisés.

Chaque tribu et chacun des clans de la tribu possède son propre chef, nommé *kalântar* ou *kadkhodâ.* Ce chef a pour devoir de gérer toutes les affaires sociales, politiques et économiques de la vie des nomades. Lors de chaque migration, les membres de la tribu élisent ce chef, qui est également chargé de représenter politiquement et légalement la tribu dans ses rapports avec le monde extérieur et l'Etat.

La province de Fârs et ses tribus nomades

La province de Fârs est située dans le sud de l'Iran. Elle avoisine au nord les provinces d'Esfâhân et de Yazd, au sud la province de Hormozgân, à l'est la province de Kermân, et à l'ouest les provinces de Kohkilouyeh va Boyer Ahmad et Boushehr. Couvrant une superficie de 133 000 kilomètres carrés, elle est couverte à l'ouest par la chaîne du Zâgros, ce qui a provoqué la formation de hauteurs et de plaines en altitude, dotées d'un climat tempéré à froid, dans le nord et le nord ouest de la province. A l'est, en raison de l'existence de plaines et de massifs montagneux moins élevés, le climat est chaud. Ainsi dotée, la province de Fârs constitue une terre idéale pour les migrations saisonnières des nomades. C'est pourquoi,

à part les cinq tribus de l'union, plusieurs autres tribus vivent également dans cette province. Parmi elles, on peut notamment citer les tribus Qashqâ'i, les tribus Mamassani et la tribu de Boyer Ahmad.

La confédération des cinq tribus bénéficiait d'un système économique unique, commun à toutes les tribus et basé principalement sur l'élevage et pour de rares familles, sur l'agriculture. Ainsi, les troupeaux étaient l'unique richesse de chaque clan et l'indice de son importance sociale et économique. Il faut préciser que contrairement aux nomades migrateurs, les nomades de l'union des cinq tribus, qui sont aujourd'hui sédentarisés pour la plupart, vivent désormais principalement d'agriculture et l'élevage se résume souvent pour eux à quelques maigres troupeaux possédés en commun par plusieurs clans.

Histoire des *Ilât-e Khamseh*

C'est Tahmâsb Mirzâ, gouverneur de la province de Fârs qui, avec l'aide de l'influent Ghavâm-ol-Molk Shirâzi, posa les bases premières de l'union des cinq tribus nomades en 1861. Cette union, clairement souhaitée par le gouvernement central, était d'une part destinée à contrebalancer l'influence grandissante de sa voisine, l'union des tribus Qashqâ'i, et d'autre part, à assurer la sécurité des routes qui traversaient les territoires des nomades de Fârs depuis Shirâz jusqu'aux grands ports du Golfe persique.

L'union des cinq tribus nomades, clairement souhaitée par le gouvernement central, était d'une part destinée à contrebalancer l'influence grandissante de sa voisine, l'union des tribus Qashqâ'i, et d'autre part, à assurer la sécurité des routes qui traversaient les territoires des nomades de Fârs depuis Shirâz jusqu'aux grands ports du Golfe persique.

Le premier chef de l'union des cinq tribus fut Ali Mohammad Khân Ghavâm, de l'influente famille des Ghavâm Shirâzi



Assis à droite: Ghavâm-ol-Molk

et le dernier, Ebrâhim Khân Ghavâm. Ce dernier fut destitué en 1932 à la suite des révoltes des nomades du Fârs. Avec cette destitution, la domination de la famille des Ghavâm Shirâzi sur la confédération, qui dura plus de 70 ans, prit fin. Cette même année marque également le *takht-e ghâpou* ou la sédentarisation forcée de tous les nomades d'Iran sur l'ordre de Rezâ Shâh Pahlavi, qui vit la fin de cette confédération de nomades. Neuf ans plus tard, quand les tribus nomades purent recommencer à migrer, la solidarité forcée qui avait existé pour des raisons politiques s'est transformée en une réelle solidarité tribale.

Autrefois, les premiers Inâlou à être sédentaires s'étaient spécialisés dans le métier de puisatier, ce qui leur permettait d'user des ressources des puits pour faire un peu d'agriculture, mais aujourd'hui, leur travail s'étant mécanisé et modernisé, le forage de puits profonds et semi profonds leur a permis de cultiver la terre à grande échelle.

Les tribus de la Confédération

La tribu Arab

La tribu Arab de Fârs a été à l'origine composée d'Arabes Bédouins, ainsi que des Arabes de Nadjd, d'Omân et de Yamâmeh, émigrés en Iran entre le VIIe et le XIIIe siècle, sous les califats omeyyade et abbasside, peut-être même dès l'époque de la conquête de l'Iran sassanide par les musulmans. Ils étaient donc des guerriers et des colons arabes musulmans venus conquérir cette province qui était le cœur de l'empire sassanide. Selon leur coutume de Bédouins, ils continuèrent à vivre dans les plaines sous leurs tentes en poils de chèvre et de chameau, puis, comme les nomades iraniens, commencèrent à suivre la coutume de la migration saisonnière, *sardsir* et *garmsir,* allant des endroits chauds aux endroits froids selon les saisons froide et chaude.

Aujourd'hui, les rares clans de cette tribu qui continuent à migrer passent la saison froide (*gheshlâgh*) dans les régions de Block Sab'eh et Roudân, et la saison froide (*yeylâgh)* dans les régions de Block Bavanât, Ghonghori et Sarshâhân. Les membres de cette tribu ne parlent plus aujourd'hui l'arabe dont ils ont uniquement gardé l'accent et les tonalités phonétiques. Cette tribu est formée de deux clans: le clan Arab de Jabbâreh et le clan Arab Sheybâni.

La tribu Inâlou (Inânlou)

Cette tribu, originaire du Turkestan, a immigré en Iran au XIIIe siècle. Quant Shâh Abbâs ordonna la formation de la tribu des Shâhsavan à des fins de défense territoriale, une partie des Inâlou rejoignit cette nouvelle tribu. La tribu Inâlou se divise en vingt cinq clans qui se sont en majorité sédentarisés et qui vivent aux environs de la préfecture de Dârâb, notamment dans les régions de Ghareh Balâgh à Fassâ et à Fassâroud. Autrefois, les premiers Inâlou à être sédentaires s'étaient spécialisés dans le métier de puisatier, ce qui leur permettait d'user des ressources des puits pour faire un peu d'agriculture, mais aujourd'hui, leur travail s'étant mécanisé et modernisé, le forage de puits profonds et semi profonds leur a permis de cultiver la terre à grande échelle.

De 1620 à 1820, les chefs de cette tribu appartenaient au clan Abolvardi. Le dernier chef de ce clan fut Mehr Khân fils d'Abdorrahim Khân, qui fut destitué

par Rahim Khân Nâmi du clan des Bayât. Après lui et son fils, le chef fut choisi dans le clan Saraklou. Puis, la direction de la tribu passa de mains en mains entre ces trois clans. Puis ce fut le tour du clan des Balâghi de présenter le *kalântar* en 1876. Sous le règne du premier Pahlavi, Rezâ Khân Mir Panj, un homme nommé Abolghâssem Khân Arjmand devint le *kalântar* des Inânlou. Après lui, son fils fut le dernier *kalântar* officiel de la tribu des Inâlou jusqu'en 1964.

La tribu des Bahârlou

Cette tribu est en réalité l'un des clans de la tribu des Shâmlou, qui comprend sept clans. Cette tribu, qui était directement assujettie à Tamerlan, devint indépendante à la même époque grâce au courage et au sens stratégique de son *kalântar* Seyed Sadreddin. Au XVIe siècle, cette tribu rejoignit très tôt le camp du roi safavide Shâh Esmâ'il.

Les études anthropologiques concernant cette tribu sont rares, mais l'on sait que cette tribu était également originaire du Turkestan et qu'elle a immigré en Iran sous les dynasties seldjoukide et ilkhânide. Il existe aujourd'hui en Transoxiane, dans l'actuel Ouzbékistan, une tribu nomade nommée Bahârlou.

De nos jours, la tribu Bahârlou a cessé de nomadiser et ses membres se sont installés de manière définitive sur les bords de la rivière Dârâb, qui était autrefois leur destination d'hiver (*gheslagh* ou *garmsir*). Certains continuent cependant de vivre une vie de nomade, en faisant de l'élevage et en vivant dans les tentes noires.

Le premier nom de chef de tribu que l'histoire a retenu pour les Bahârlou est celui de Hâj Hossein Khân Nafar, qui a été le *kalântar* de cette tribu, ainsi que de la sienne propre, celle des Nafar, sous le règne de Nâder Shâh Afshâr. Après sa mort, ses descendants continuèrent à assumer cette position jusqu'en 1850, date à laquelle l'un des chefs du clan Ahmadlou de cette tribu, Mollâ Ahmad Bahârlou, fut fait prisonnier par Ali Akbar Khân Khân Nafar et Ali Akbar Khân et emmené de force, en même temps qu'une centaine de Bahârlou à Dârâb, centre du territoire des Nafar. Quelques temps plus tard, des cavaliers du clan de Mollâ Ahmad vinrent le libérer et le ramener. L'année suivante, ce dernier fut officiellement accepté par la tribu en tant que *kalântar* et l'État reconnut désormais la tribu Bahârlou de façon indépendante, et accorda de même le titre de *khân* à Mollâ Ahmad. A sa mort en 1858, les divers clans de cette tribu commencèrent



Khânbâz Khân Arab chef de la tribu Arab de Fârs

Les conditions de la migration ont beaucoup changé. Les trajets migratoires sont plus courts, les migrations moins importantes, et surtout, détail à souligner, beaucoup de nomades se déplacent désormais en véhicules motorisés.

une guerre impitoyable les uns contre les autres et plus de cinq cents membres de cette tribu furent tués avant que Tcherâgh Ali Beyg prenne la direction du clan quatre ans plus tard. Ce dernier, qui était le fils du précédent régisseur de la tribu, réussit à ramener la paix dans la tribu. Comme c'était un lettré, on le surnomma Mirzâ et il demeura le sage *kalântar* de cette tribu jusqu'en 1873, date à laquelle il fut assassiné par les fils du chef de la famille Ahmadlou du clan des Bahârlou. Après lui, ce fut son élève Hossein Khân Bahârlou qui devint *kalântar* et qui sut

Le premier nom de chef de tribu que l'histoire a retenu pour les Bahârlou est celui de Hâj Hossein Khân Nafar, qui a été le *kalântar* de cette tribu, ainsi que de la sienne propre, celle des Nafar, sous le règne de Nâder Shâh Afshâr.

poser les bases d'une entente tribale qui ne s'est pas démentie jusqu'à nos jours. Ce chef de tribu avisé sut également se concilier les bonnes grâces de l'État en arrêtant plusieurs bandits qu'il remit à la gendarmerie et en interdisant désormais toutes formes de brigandage pour les membres de sa tribu. Après lui, son fils Amir Aghâ Khân devint pour soixante ans le chef de la tribu, qu'il sut enrichir et qu'il fixa définitivement à Dârâb. Aujourd'hui, la majorité des terres de la région appartiennent aux membres de cette tribu, qui s'est en grande partie sédentarisée. Quant aux clans Kolâh Pousti et Issâ Beyglou de cette tribu, ils se sont fixés en tant que cultivateurs dans la région du Arsanjân. La sédentarisation et les échanges quotidiens avec les villageois et la vie urbaine n'ont d'ailleurs pas modifié les coutumes et le dialecte des membres de cette tribu. Aujourd'hui, cette tribu comporte vingt et un clans qui vivent généralement dans les villages en tant qu'agriculteurs ou éleveurs.

La tribu Nafar

Cette tribu vit principalement dans les montagnes du sud est du Zâgros. Sous le règne de Nâder Shâh Afshâr, le chef de cette tribu était Hossein Khân Nafar et comme ce dernier avait ses entrées à la cour, on baptisa cette tribu d'après son nom. Jusqu'au règne de Nâder Shâh Afshâr, les chefs de la tribu des Bahârlou étaient également des Nafar et cette tribu bénéficiait d'une influence politique et militaire remarquable dans la région. Après Hossein Khân, ses descendants furent successivement chefs de ces deux tribus et en 1837, quelques mois avant que la direction des Bahârlou ne revienne à Ahmad Khân Bahârlou, Ali Akbar Khân, son petit-fils et chef du clan, devint chambellan du gouverneur de Fârs. A la mort d'Ali Akbar Khân en 1853, son fils Mohammad Hassan Khân devint le chef de la tribu et la succession continua ainsi dans ce clan jusqu'en 1932, qui marqua le début de la sédentarisation forcée.

La tribu de Nafar comprend 15 clans. Aujourd'hui, la majorité des membres de cette tribu vit dans la plaine du Lârestân et ses environs. D'autres membres de la tribu sont devenus citadins et vivent principalement à Shirâz et à Marvdasht. Ces derniers bénéficient d'une bonne aisance financière, essentiellement basée sur l'élevage industriel. Les efforts fournis lors de ces quatre décennies en matière d'alphabétisation des nomades a d'ailleurs poussé un nombre considérable des membres de cette tribu, comme toutes les autres tribus, à poursuivre des études supérieures.

Parmi les clans de cette tribu, celui de Doulkhâni a choisi, en raison de différends sérieux avec les autres clans,

de se séparer, et pour cela, il est allé jusqu'à choisir d'autres trajets migratoires. Ce clan comprend cinq grandes familles (les Ahmadlou, les Zamân Begli, Gholalmâli) et un ensemble d'environ six cents foyers. Actuellement, le clan des Ahmadlou est le seul qui continue de migrer. Leur trajet de migration passe par la région de Yassk. Les membres du clan Doulkhâni, sédentarisés et généralement cultivateurs, vivent quant à eux dans la région du Lârestân. Le dialecte de ce clan est, comme pour toute la tribu des Nafar, un dialecte turcophone. Les chefs de ce clan sont choisis parmi la famille des Râhdâr Beyg Doulkhâni. Selon cette famille elle-même, elle aurait appartenu à l'origine à la tribu Arab, dont elle s'est séparée plus tard pour rejoindre celle des Nafar.

La tribu Bâsseri

Cet ancien membre des *Ilât-e Khâmseh* a toujours vécu dans le voisinage de la tribu Arab et l'on ne choisissait qu'un chef pour les deux tribus. D'ailleurs, depuis les Safavides jusqu'au règne de Karim Khân Zend, la tribu Bâsseri a fusionné avec la tribu Arab et ce n'est qu'à la mort du *kalântar* commun des deux tribus, Mir Mehdi Khân Arab Sheybâni, que les Bâsseri choisirent de nouveau de se séparer et choisirent pour chef Mir Shafi Khân le fils de Mir Mehdi Khân. Ce dernier changea son nom d'Arab Sheybâni en Bâsseri. Après lui, son fils et son petit-fils devinrent chefs, et après la mort de son petit-fils Mohammad Taghi Khâni, ce fut le fils de ce dernier qui devint chef de la tribu en 1862 pour mourir cette même année. Le gouvernement de la tribu fut ainsi confié à Beyglar Beygi Fârsi, c'est-à-dire le fameux Ghavâm-o-Saltâneh Shirâzi. Aucun des trois fils du dernier chef Bâsseri ne devint *kalântar* et après



Mohammad Khân Zarghâmi, chef de la tribu Bâsseri dans les années 30

quelques années, la tribu fut confiée à Hâj Mohammad Khân du clan des Colombei Bâsseri. Après lui, les Bâsseri choisirent son fils, Parviz Khân pour chef, ceci alors que les clans d'Arab Sheybâni et Zamâni étaient toujours dirigés par Ghavâm-ol-Molk Shirâzi. La mort de

> Les efforts fournis lors de ces quatre décennies en matière d'alphabétisation des nomades a d'ailleurs poussé un nombre considérable des membres de la tribu de Nafar, comme toutes les autres tribus, à poursuivre des études supérieures.

Parviz Khân fut contemporaine de l'époque de Rezâ Pahlavi et de la sédentarisation forcée (*Takht-e Ghâpou*) des nomades. Ainsi, de 1932 à 1941, les divers clans de cette tribu, comme toutes les tribus nomades d'Iran, se virent sédentariser de force. Et ce ne fut qu'après la venue au pouvoir de Mohammad Rezâ Pahlavi en 1941 que la tribu reformée élut pour chef Mohammad Khân

Zarghâmi, fils de Parviz Khân.

Le chemin migratoire de la tribu Bâsseri passe par les régions de Tchâr Dângeh et Lârestân. Cette tribu s'enrichit et acheta de nombreux terrains dans ces régions dans les années 1950. Aujourd'hui, plus de dix mille foyers sédentarisés de cette tribu habitent la région, ainsi que les villes de Shirâz, Marvdasht et Jahrom et travaillent généralement dans la fonction publique. L'ensemble de la tribu comporte aujourd'hui environ dix mille foyers qui vivent dans la région, sur des terres dont ils sont propriétaires. Cette tribu comporte quatorze clans dont le clan des Bâlâ Velâyati qui continue de pratiquer l'élevage. Les femmes Bâsseri sont célèbres pour la confection de tapis de laine aux motifs propres à cette tribu.

En 1932, sur l'ordre de Rezâ Shâh, toutes les tribus de l'Iran, y compris les tribus appartenant à la Confédération des cinq tribus, furent sédentarisées de force. Ces nomades commencèrent ainsi une vie sédentaire dont ils n'avaient aucune expérience sans recevoir le moindre soutien de la part du gouvernement.



Hassan Ali Khân Zarghâmi, fils de Parviz Khân, chef de la tribu Bâsseri

La vie des nomades de 1932 à aujourd'hui

En 1932, sur l'ordre de Rezâ Shâh, toutes les tribus de l'Iran, y compris les tribus appartenant à la Confédération des cinq tribus, furent sédentarisées de force. Les tribus de la confédération furent dispersées et installées dans le nord et le sud de Fârs, principalement sur leurs propres territoires d'hiver et d'été. Ces nomades commencèrent ainsi une vie sédentaire dont ils n'avaient aucune expérience sans recevoir le moindre soutien de la part du gouvernement.

Durant neuf ans et jusqu'à la fin de la période de la sédentarisation forcée, ces nomades durent vivre dans des conditions éprouvantes. Avec la chute de Rezâ Shâh, ils recommencèrent leur vie de nomades. Mais les conditions de vie étaient éprouvantes puisque le bétail, les chevaux et les chameaux qui étaient les accessoires même de la vie nomade leurs avaient été confisqués auparavant lors du *takht-e ghâpou.* Quant à leurs tentes noires de nomades, elles avaient été déchirées par les forces de police de Rezâ Shâh. Malgré cela, toutes les tribus de la confédération recommencèrent avec enthousiasme la migration. Cinq ans plus tard, la situation s'était améliorée et les nomades avaient réussi à se reconstituer des troupeaux et les sommes nécessaires au rétablissement de leur tribu. Ainsi, chaque clan et famille reconstitua son troupeau, reprit ses chemins migratoires et réaménagea de son mieux ses territoires d'été et d'hiver.

Le *takht-e ghâpou* ayant conduit à la disparition quasi-totale de toute la structure et des moyens financiers des tribus, les conditions de vie étaient extrêmement éprouvantes, et cela poussa un certain nombre de familles à définitivement abandonner le nomadisme. Certains allèrent s'installer à Abâdân pour pouvoir travailler sur les chantiers pétroliers et dans la raffinerie de cette ville. D'autres s'installèrent en ville, et certains autres se lancèrent dans l'agriculture. Beaucoup moururent de chagrin et de leur incapacité à s'adapter à la vie sédentaire. La tribu Arab, par exemple, qui avait été sédentarisée de force sur ses propres territoires d'été, perdit plusieurs dizaines de ses membres à cause de la chaleur et ce n'est qu'après avoir repris le nomadisme que ce clan put reconstituer sa population première. Ainsi, selon le recensement de l'année 1963, la tribu Arab comprenait douze mille foyers et environ cinquante mille membres. A partir de cette même année, le forage de puits profonds et semi profonds et la mise en service de terres agricoles et cultivées sous l'impulsion de la Révolution blanche de Mohammad Rezâ Pahlavi augmentèrent notablement les frictions entre les nomades et les cultivateurs. D'autre part, la diminution du pouvoir du chef de tribu, qui jouait un rôle important dans la préservation de l'unité de la tribu, conduisit lentement à la désagrégation des clans. Au fil des ans, de plus en plus de nomades choisirent donc une vie sédentaire, urbaine ou rurale, et aujourd'hui, seuls quelques rares foyers de la confédération continuent de vivre une vie nomade et semi-nomade. Selon les statistiques, la confédération des cinq tribus comporte uniquement trois mille foyers continuant à migrer et environ trente mille familles vivent dans les villes et les villages environnants. Le nombre des nomades de ces tribus continuant de diminuer, il est probable que le nomadisme disparaîtra complètement dans les décennies qui viennent. ■



Mohammad Hossein Khân, chef de la tribu Bâsseri

Bibliographie:

- Abdollâh Shahbâzi, *Il-e nâshenâkhte,* Téhéran, 1366.
- Ali Mohammad Najafi, *Vaghâyeh-e Ilât-e Khamseh,* Téhéran, Editions Jâm-e Javân, 1382.
- Houshang Sahâm Pour, *Târikhcheh-ye Ilât va Ashâyer-e Arab-e Khamseh-ye Fârs*
- Ali Boloukbâshi, «Ilât-e Khamseh», in *Dâ'erat-ol-Ma'âref Bozorg Eslâmi,* article numéro 4201, page consultée le 25 mars 2010.

Les nomades iraniens, hier et aujourd'hui

Afsâneh Pourmazâheri
Farzâneh Pourmazâheri

Le mode de vie iranien nomade est particulièrement marqué par les caractéristiques géographiques et géologiques hétérogènes, et par la diversité de la faune du plateau iranien. Dès ses origines, la vie tribale et nomade de l'homme iranien a consisté à rechercher de verts pâturages pour ses animaux et des plantes sauvages pour sa propre subsistance. Ainsi, la transhumance a constitué une des dimensions majeures de la survie de ces tribus.

La transhumance a toujours eu lieu au sein et en direction des régions semi-arides, là où l'on pouvait disposer de terres cultivables. L'Iran, qui dispose à foison de ce type de terrain, est pour cette même raison resté l'un des centres les plus importants de transhumance du monde. Les premiers textes historiques concernant les tribus nomades venues en Iran remontent au premier siècle av. J.-C. Ces derniers, alors éleveurs de chevaux, entrèrent progressivement dans le pays par les régions du nord. En revanche, les premières traces de la présence d'une tradition tribale en Iran remontent à plus de 8000 ans. Les objets trouvés au cours des diverses fouilles dans le sud-ouest iranien, ne laissent aujourd'hui planer aucun doute sur la justesse de cette datation. Avec la domestication des animaux et l'amélioration de leurs moyens de subsistance, les nomades parvinrent à fonder de grandes dynasties dès l'époque des Mèdes et ce, jusqu'à l'invasion arabe en Iran. A chaque période, il était devenu habituel que l'une des tribus nomades, généralement et logiquement la plus puissante, prennent l'ascendant sur les autres, en prenant du même coup en main le pouvoir politique dans le pays. Les nomades, toujours prêt à changer de lieu d'habitation, possédaient et continuent de posséder une forme de discipline semi-militaire les rendant aptes à organiser en un temps record de quelques heures, le déplacement complet de leur tribu d'une région vers une région voisine. Cette capacité d'adaptation et de réaction a donné lieu par atavisme, à l'apparition d'aptitudes guerrières au sein de l'ensemble des tribus. L'histoire de l'Iran atteste que les nomades furent toujours très influents dans le domaine de la politique intérieure du pays et que parfois même, ils ne manquèrent pas de favoriser activement et significativement la chute, ou inversement, la prise de pouvoir d'une quelconque dynastie. C'est pour cette même raison que certains monarques n'hésitaient pas à ordonner, en prévision d'une éventuelle ingérence nomade, leurs déplacements vers des régions plus éloignées du centre du pouvoir.

Après l'arrivée de l'islam, ce furent également et majoritairement les tribus nomades iraniennes qui gouvernèrent dans le pays, et notamment les Seldjoukides, les Timourides, les Safavides, les Afshârides, les Zends et les Qâdjârs. Les principales tribus nomades de l'Iran étaient des tribus kurdes, lors et laks, turkmènes, arabes, baloutches et brâhuîs. A cette diversité ethnique répondaient autant de langues qui devinrent ensuite des langues régionales, comme le turkmène, l'arabe, le kurde, le lor, le lak, le fârsi, le mâzandarâni et le baloutchi.

Sous les Qâdjârs, bien qu'une grande partie de l'Iran fût placée sous l'autorité des nomades, leur influence diminua progressivement au profit du gouvernement central. A cette époque, les Britanniques les instrumentalisaient fréquemment en éveillant chez eux des sentiments patriotiques et grégaires à l'encontre de l'Etat qâdjâr. La situation inverse ne manquait cependant pas de se produire. Bien souvent, en effet, les nomades adoptaient purement et simplement l'habit du soldat iranien en défendant les intérêts, la terre et la vie de l'ensemble de la population iranienne. Après la conquête de Herat par Nâssereddin Shâh et pour mettre la pression sur les autorités iraniennes, les Britanniques s'en prirent au port commercial de Boushehr. Cette situation particulièrement critique incita les nomades Qashqâ'is à venir en aide aux soldats et à la population du Tanguestân et à défendre corps et âmes les intérêts supérieurs du pays. Pendant la Révolution constitutionnelle, ce furent également des nomades qui rejoignirent et assistèrent efficacement les partisans de la réorganisation de la deuxième assemblée.

Depuis le siècle dernier, la pénétration de la culture occidentale, le renforcement de l'économie de type capitaliste, et le besoin légitime de confort et de bien être social ont tout naturellement entraîné le déclin de la culture nomade. La population nomade, en comparaison avec le nombre toujours grandissant des sédentaires, représente désormais moins de 2% de la population totale du pays. Les nomades continuent de constituer malgré tout une troisième forme de groupement social, à côté des citadins et des campagnards, et possèdent toujours leur propre système économique autonome, et complémentaire de celui des villes.

De nos jours, les nomades se sont en effet petit à petit sédentarisés. Au lendemain de la Révolution constitutionnelle, deux millions des huit millions d'Iraniens étaient nomades,

La population nomade, en comparaison avec le nombre toujours grandissant des sédentaires, représente désormais moins de 2% de la population totale du pays.



La fabrication du beurre chez les Bakhtiâris



Nomades bakhtiâris en train de faire du pain



Berger nomade



Femmes nomades en train de tisser un guelim

autrement dit, un quart de la population. Dans le recensement de 1956, la population nomade ne comptait plus que deux ou trois millions (le chiffre est variable) des vingt-et-un millions d'habitants de l'Iran. Au début du XXe

Aujourd'hui, la société nomade de l'Iran, avec ses 101 tribus, constitue un des plus grands ensembles tribaux existant.

siècle, la société nomade représentait 25% de la population totale de l'Iran. Ce pourcentage diminua jusqu'à 14% en 1976. Cette baisse significative, notamment sous les Pahlavis, est due entre autres à la politique répressive du roi, au développement (nous l'avons signalé) du capitalisme et à l'épanouissement du mode de vie urbain en Iran. En 1981, le pays comptait 92 tribus. En 2005, le nombre des habitants nomades avait atteint 6 600 000 personnes. Il est à noter que ces derniers ne se déplacent désormais qu'une fois l'an et qu'ils fournissent 25% de la production nationale de viande et des diverses peaux de bêtes du marché iranien.

Aujourd'hui, la société nomade de l'Iran, avec ses 101 tribus, constitue un des plus grands ensembles tribaux existant. La totalité de cette population est installée sur un terrain de 963 000 km² et possède 25 millions de têtes d'élevage, 450 000 hectares de terres cultivables et 20 000 hectares de jardin. Les nomades occupent à ce titre une place extrêmement importante dans la production agricole et laitière du pays. De plus, avec plus de 300 000 types d'artisanats, ils constituent à eux seuls une source de revenus annuels de 12000 milliards de tomans pour le pays. Malgré tout, cette part particulièrement productive de la société iranienne ne profite pas comme il se doit de l'aide gouvernementale et de ce fait, les populations nomades sont systématiquement confrontées aux problèmes d'ordre budgétaire qui exigeraient, de la part de l'Etat, une programmation sur le long terme. ■

Bibliographie:

Sharbatiân Yaghoub, Sotoudeh Hedâyat-ollâh, *Mardom shenâsi-e ilât va ashâyer*, (Anthropologie des tribus nomades), Edition Nedâ-ye Ariâna, Téhéran, 2006.

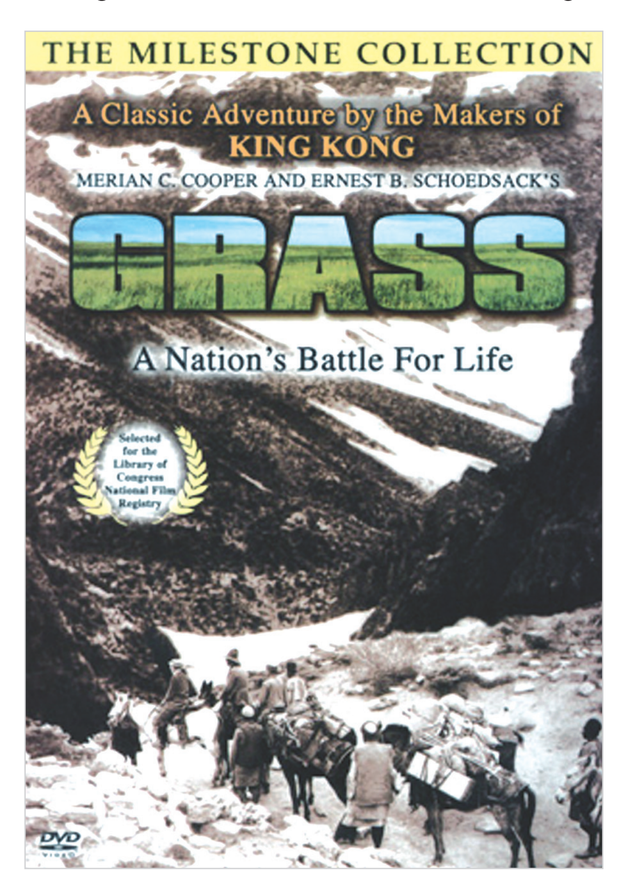
Pour un cinéma nomade…

Elodie Bernard

Le chemin de vie des tribus nomades a nourri l'inspiration de bon nombre d'écrivains et réalisateurs de cinéma. Du film *Grass: A Nation's Battle For Life* réalisé par l'américain Merian C. Cooper en 1925 à celui de Mohsen Makhmalbâf *Gabbeh* sorti en salles en 1995, soixante-dix années ont séparé ces deux œuvres. A chaque fois, les réalisateurs ont su amener le spectateur à porter un nouveau regard sur les tribus d'Iran, teinté d'ethnographie ou de poésie, sur les Bakhtiâris pour le premier, les Qashqâ'is pour le second.

Entre l'anthropologie et le journalisme: Merian C. Cooper tourne *Grass: A Nation's Battle For Life*

Connu pour son film *King Kong* (1933) devenu un mythe dans le cinéma mondial, Merian C. Cooper s'est formé à l'école de la vie. Son film d'aventures *Grass* (1925) en est l'expression artistique, flirtant avec le genre ethnographique et journalistique. Mêlant l'aventure au spectaculaire, la nature à la culture, cet ancien pilote de l'Armée de l'air américaine qui a servi pendant la Première Guerre mondiale en Europe devenu par la suite journaliste au New York Times, a croisé, presque par hasard pourrait-on dire, le chemin de la transhumance des Bakhtiâris dans les années vingt – un peuple qu'il qualifie de «peuple oublié». Injuste est cette dénomination car à l'époque où est tourné ce film, les Bakhtiâris représentaient une véritable force politique en Iran. Leur structure centralisée et hiérarchisée, avec ses factions et ses chefs tribaux, pouvait donner l'impression d'un Etat dans l'Etat. Ils entretenaient par ailleurs des liens privilégiés avec l'Anglo-Persian Oil Company; une nécessité pour le camp britannique afin de pouvoir rester de manière durable dans le sud du pays et un appui politique non négligeable pour les chefs bakhtiâris qui avaient formé la décennie précédente un gouvernement dans la région. En dépit de cette ignorance du réalisateur, le film qui est qualifié par certains de documentaire, porte la trace de ces tensions existantes entre l'Etat et les tribus. Peu de temps avant le tournage avait eu lieu «l'incident de Shalil», une attaque manœuvrée en 1922 par des Bakhtiâris contre une patrouille militaire iranienne sur la route de Lynch dont la responsabilité revenait aux «*havânin*» de les protéger.[1] L'autorisation donnée à Cooper de suivre et filmer la transhumance de printemps permettait aux chefs de tribus de prouver leur bonne foi vis-à-vis de Rezâ Khân à contrôler les régions montagneuses du Khouzestân. Ce document signé



par le chef Bâbâ Ahmadi que l'on suit en vedette au cours du long-métrage, Haidar Khân de son nom, est visualisé à la fin du film; il était le riche vassal de l'*ilkhâni*, chef des tribus du Fârs. Peu de temps après le passage de l'équipe, la situation politique explosa. Les tribus se révoltèrent et se rebellèrent contre le grand chef qui démissionna. L'autorité de Rezâ Khân s'établit.

Réalisé dans des conditions difficiles, tempête de sable, passage du col enneigé de Zâdeh Kouh (4 576 m), traversée du torrent de la Kâroun, marche de quarante-cinq jours, *Grass* est remarquable par son authenticité et son réalisme. Pourtant, il s'agit là du premier film en tant que producteur et réalisateur de Merian C. Cooper qui ne s'est alors pas encore fait connaître par ses grandes innovations techniques, que vont être l'utilisation du Technicolor trois bandes et du cinérama. Les véritables aventures de l'équipe de tournage, réduite à Ernest B. Schoedsack, futur partenaire de Cooper dans *King Kong*, et à Marguerite Harrison, ancienne espionne reconvertie au journalisme, rythment l'ensemble du film. C'est une structure moderne pour le cinéma de l'époque. *Grass* débute par des plans de face sur ces trois personnalités, enchaîne sur leur voyage dans le désert du sud de la Turquie avant d'aboutir à la rencontre avec les Bakhtiâris dans un caravansérail. D'une approche presque ethnographique, que révèle une des premières phrases de ce film muet et qui est: *«Long the sages have told us how our forefathers, the Aryans of ol, rose remote in Asia and began conquest of earth […] We are part of that great migration (ce n'est pas possible d'avoir la traduction, c'est une revue française)»,* il offre au spectateur ignorant des coutumes nomadiques un aperçu des réalités quotidiennes: scènes filmées autour de la chasse qui est l'activité première des Bakhtiâris, des habitudes culinaires, des moyens de transport comme l'utilisation de radeaux pour traverser la Kâroun… Tout ceci se visualise sur fond de musique traditionnelle persane, ce qui n'était pas forcément évident dans le cinéma hollywoodien de l'époque!



Le film Grass, "flirtant avec le genre ethnographique et journalistique", *fut un beau succès technique.*

Une poétique du nomadisme, par Mohsen Makhmalbâf

Soixante-dix ans après la sortie en

salles de *Grass*, c'est Mohsen Makhmalbâf qui se préoccupe du sort des dernières tribus nomades en Iran. Décidé au départ à faire un documentaire sur les Qashqâ'is, il serait tombé amoureux de la femme nomade, charmé par les paysages qu'il a traversés, ébloui par les couleurs des robes et des voiles, déviant ainsi son documentaire en un film poétique, une sorte de rêverie initiatique ou encore de fable qui rendrait hommage à ce peuple.

Avec *Gabbeh*, M. Makhmalbâf construit «un certain regard» autour des Qashqâ'i, jouant de l'imaginaire avec les réalités, jonglant entre poétique et narration, dans un mélange de couleurs des plus vives et par un rapport étroit avec la nature. Le film suit les tribulations d'un clan du sud-est du pays mais se construit avant tout autour d'une histoire d'amour: celle entre une jeune fille nomade aux traits racés, au regard appuyé et rebelle, avec un cavalier ombrageux, mystérieux, presque menaçant par ses hurlements de loup ou du moins totalement désespéré. Il apparaît toujours au loin du campement des nomades. Les activités quotidiennes rythment la vie de la communauté. Elles s'effectuent dans une poétique de simplicité, entre des vers de poésie inventés et récités par des femmes ordinaires près d'une source d'eau et des gestes gracieux pour tisser ou tondre un mouton. Le réalisateur filme ces petits événements avec contemplation, dans une joie pure et une liberté certaine, ce qui leur donnent leur richesse et crée un monde à part: le retour d'un oncle citadin dans la tribu, les leçons dans une école itinérante, l'accouchement sous une



Scène du film Gabbeh

tente, la disparition d'une fillette, le changement des saisons, la tonte des moutons, la fabrication des couleurs, le tissage du «gabbeh», tapis tissés par les femmes nomades, aux motifs parfois

Décidé au départ à faire un documentaire sur les Qashqâ'is, Mohsen Makhmalbâf serait tombé amoureux de la femme nomade, charmé par les paysages qu'il a traversés, ébloui par les couleurs des robes et des voiles, déviant ainsi son documentaire en un film poétique, une sorte de rêverie initiatique ou encore de fable qui rendrait hommage à ce peuple.

naïfs, généralement très colorés et qui racontent les scènes de vie et d'errance de la communauté. Le gabbeh figure la vie et devient à son tour une œuvre. Avec *Gabbeh*, Makhmalbâf célèbre ainsi les personnes qui savent faire de leur vie une œuvre. ■

1. Voir Jean-Pierre Digard. Cronin, Stéphanie, *Tribal politics in Iran. Rural conflicts and the new state, 1921-1941*. Abingdon (Oxon)-New York, Routledge, 2007, (« Royal Asiatic Society Books »), *Abstracta Iranica* [En ligne], Volume 30.

Mohammad Bahman Beigi, fondateur du système éducatif nomade en Iran

Atefeh Ghafouri

Mohammad Bahman Beigi est né en 1920 dans la tribu des Qâshqâ'i, dans le clan Amaleh, branche de Bahman Beiglou, famille de Mahmoud Khân-e-Kalântar[1], lors de migration.

Il raconte en ces termes l'histoire de sa naissance: «*Je suis né dans une tente noire; ce jour-là, on garda une jument loin de son poulain afin qu'elle hennisse. En ces moments-là, les démons, effrayés par le hennissement des chevaux, s'éloignaient. Lorsqu'on comprit que je n'étais pas - Dieu merci - une fille mais un garçon, mon père tira en l'air.*»[2]

A l'âge de quatre ans, il apprit à monter à cheval, puis à se servir d'un fusil. Lorsqu'il eut huit ans, son père employa un secrétaire qui écrivait non seulement les lettres de ce dernier, mais enseignait également la lecture et l'écriture à Mohammad.

En 1930, à cause de la politique de *takht-e ghâpou*[3] (sédentarisation forcée), il fut exilé à Téhéran où sa mère le rejoignit après quelques jours. Il fut donc forcé de quitter sa tente pour aller vivre dans une étable à Téhéran, alors qu'il n'avait jamais vu la ville auparavant. Cela lui permit cependant d'aller à l'école où après quelques semaines, il devint le meilleur élève et l'objet de fierté de ses pairs exilés.[4] Poursuivant de brillantes études, il entra à l'université et obtint sa licence de droit en 1953. Il commença à travailler au Palais de justice et puis à la Banque centrale d'Iran. A cette époque, grâce à un changement de politique gouvernementale, les nomades exilés eurent le droit de revenir dans la province de Fârs et de reprendre leur mode de vie tribal. Mohammad Bahman Beigi décida cependant de rester à Téhéran, malgré les pressions qu'exercèrent sur lui certains membres de sa tribu. Il consacra cependant son temps à s'efforcer d'améliorer les conditions de vie de ses pairs, et notamment leur niveau d'alphabétisation.



A gauche: le jeune Mahmoud Khân Bahman Beygi, père de l'écrivain Bahman Beygi

En 1951, lorsqu'un nouveau système éducatif fut mis en place en Iran, Mahmoud Hessâbi décida de fonder la première école pour nomades.[5] Dès 1927, des tentatives pour instituer des écoles avec internats pour les enfants nomades avaient déjà été faites, mais elles échouèrent en ce qu'elles impliquaient une longue séparation des enfants de leur famille. Mahmoud Hessâbi comptait reprendre le projet sur une même base c'est-à-dire sous forme d'écoles "fixes"[6], mais Bahman Beigi savait que cela conduirait de nouveau à un échec. Il rencontra Ali Shâygân, ministre de la culture de l'époque, et lui soumit ses idées: selon lui, il fallait instituer des écoles adaptées aux nomades, directement situées dans les tentes blanches des tribus. Ces écoles devraient pouvoir se déplacer avec les nomades pendant les migrations. Le ministre approuva la proposition de Bahman Beigi et le chargea de se rendre dans la province de Fârs

afin d'y rencontrer le chargé d'affaires culturelles de la province de Fars[7], mais ce dernier ne reçut pas favorablement ce projet, qu'il pensait irréalisable. Après avoir rencontré plusieurs personnalités politiques et lassé de leurs réponses négatives, Bahman Beigi décida de parler de son projet directement aux chefs nomades. Ces derniers furent enthousiastes et promirent d'aider et de pourvoir aux besoins les maîtres qui accepteraient d'enseigner dans de telles écoles. Le projet ne tarda pas à être lancé et les premiers maîtres choisis par Bahman Beigi arrivèrent sur place. Par la suite, les nomades ayant appris à lire et à écrire purent désormais enseigner aux autres. Ce système d'écoles mobiles commença à se diffuser dans tout le pays, néanmoins, quelques problèmes se posèrent: les nomades rencontraient des difficultés croissantes pour subvenir aux besoins des maîtres, et pensaient qu'il revenait au gouvernement de les payer. En outre, ces écoles n'avaient pas de statut officiel et ne délivrait pas de certificats permettant de prouver le niveau d'études et de continuer à un plus haut niveau académique.

Bahman Beigi demanda alors de l'aide à un grand nombre d'organisations. Il reçut quatre tentes usagées de la NIOC[8], cent tableaux noirs de la part d'un groupe d'Allemands venu en Iran à l'occasion d'un congrès, des voitures du Point 4 Program américain... Ce dernier l'aida beaucoup. Mais par la suite, le Point 4 Program américain fut abandonné, alors même que les autorités culturelles de la province de Fârs cessaient leur coopération avec Bahman Beigi. C'est à ce moment-là que Karim Fâtemi devint l'administrateur des affaires culturelles de la province de Fârs. Ce fut lui qui décida de soutenir de nouveau le projet,



Cérémonie officielle organisée en l'honneur de Mohammad Bahman Beigi, Téhéran, 22 novembre 2005.

Photo: Hassan Ghaffâri

en y introduisant certaines modifications, et la condition que les maîtres envoyés sur place devaient être diplômés des écoles normales supérieures. Il envoya ainsi quarante maîtres aux nomades, auxquels il fut réservé un excellent accueil. L'une des préoccupations de Bahman Beigi était néanmoins de former officiellement des maîtres eux-mêmes nomades. En 1956, un congrès rassemblant les grandes personnalités culturelles du pays fut organisé à Shirâz. A cette occasion, Bahman Beigi organisa une visite au sein des écoles nomades, où les talents des jeunes élèves firent une forte impression. Deux mois plus tard, l'ouverture d'une école normale supérieure

> Mohammad Bahman Beigi rencontra Ali Shaygân, ministre de la culture de l'époque, et lui soumit ses idées: selon lui, il fallait instituer des écoles adaptées aux nomades, directement situées dans les tentes blanches des tribus. Ces écoles devraient pouvoir se déplacer avec les nomades pendant les migrations.



Exemple d'école nomade dans la province de Kohkilouyeh va Boyer-Ahmad

nomadique fut autorisée. Au même moment, le comité d'éducation nomadique du Fârs commença à travailler au département de la culture de cette province. Ce petit groupe devint par la suite le département d'éducation nomadique du pays dont Bahman Beigi fut l'administrateur.

L'école normale supérieure nomadique ouvrit ses portes en 1957.[9] Soixante personnes y furent acceptées, et après avoir reçu une formation accélérée, elles devinrent à leur tour enseignantes au sein de leurs pairs. De nouveaux candidats furent par la suite acceptés chaque année. Les résultats et effets d'un tel système furent si positifs que les tribus nomades de l'ensemble du pays demandèrent à leur tour la création d'écoles mobiles au sein de leurs tribus. Bahman Beigi leur envoya des maîtres, ainsi que des tentes blanches. Grâce à l'école normale supérieure, les élèves les plus brillants purent à leur tour devenir maîtres et retourner enseigner dans leur tribu. Bahman Beigi supervisa attentivement la qualité de leur formation et leur donna de nombreux conseils. Il fut également secondé par des personnalités telles que Bijan Bahâdori Kashkouli et Nâder Farhang Darrehshoui. Un autre problème se posa néanmoins: les "tentes blanches" n'enseignaient que les niveaux élémentaires, alors qu'un nombre croissant d'élèves souhaitaient continuer leurs études au lycée. Bahman Beigi construisit alors un lycée dans sa propre maison, et une quarantaine d'élèves purent ainsi terminer leurs études secondaires. Ce lycée-internat n'acceptait les élèves qu'après un concours difficile. En 1973, les premiers diplômés de ce lycée participèrent au concours national des universités. Sur les 36 candidats, 34 furent acceptés.

Les résultats et effets d'un tel système furent si positifs que les tribus nomades de l'ensemble du pays demandèrent à leur tour la création d'écoles mobiles au sein de leurs tribus. Bahman Beigi leur envoya des maîtres, ainsi que des tentes blanches. Grâce à l'école normale supérieure, les élèves les plus brillants purent à leur tour devenir maîtres et retourner enseigner dans leur tribu.

Les jeunes filles ne furent pas oubliées et malgré tous les préjugés, il les aida à

étudier et, pour les meilleures élèves, à devenir institutrice dans les tribus.[10] Il organisa également des formations de tissage de tapis pour les jeunes filles: ces dernières suivaient une formation d'un an dans un centre, et revenaient en ayant acquis une bonne maîtrise de cet art. La sauvegarde de la culture et des traditions nomades était également essentielle pour Bahman Beigi, qui les aida de plus à reproduire les esquisses, motifs et dessins traditionnels nomades sur les tapis.[11]

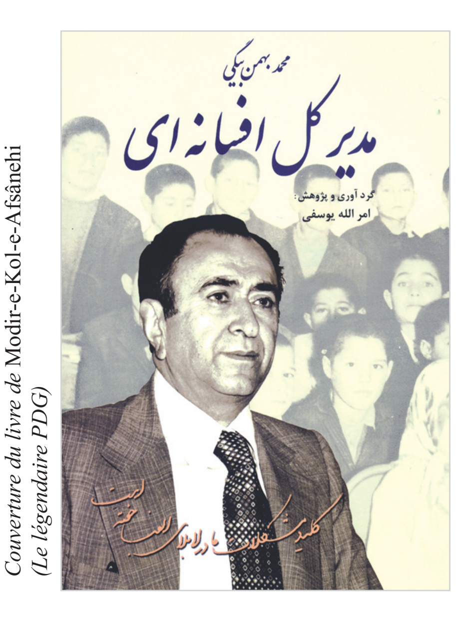
Le fait que Mohammad Bahman Beigi fut lui-même un nomade et connut bien le mode de vie de ses pairs a grandement contribué au succès de son projet, qui reposait sur la conviction que la fin des conflits ethniques entre tribus nomades reposait sur l'alphabétisation de ces dernières. Ainsi, il croyait que l'on devait leur envoyer des maîtres et des livres au lieu de fusils[12], l'illettrisme était selon lui le plus grand ennemi de nomades. En 1973, ses efforts furent récompensés par un prix de l'UNESCO.

Lorsqu'il fut à la retraire, à la demande de ses amis, il commença à rédiger ses mémoires. Il avait déjà publié un premier livre en 1946, *Orf va Âdat* (Les mœurs et l'habitude), qui lui avait ouvert les portes des cercles intellectuels. Cependant, étant alors dirigeant de l'administration de l'éducation nomadique d'Iran, il avait cessé d'écrire par manque de temps. Il reprit donc la plume à la fin de sa vie, en parlant cette fois-ci davantage de lui-même. Il publia sa biographie sous le titre de *Bokhârâ-ye man, Il-e man* (Mon Boukhara, Ma Tribu), ainsi que d'autres livres intitulés *Agar Qara Qâdj naboud* (Si il n'y avait pas de Qara Qadj), *Be Odjâghat Ghassam* (Au nom de ton fourneau) et *Talâ-ye Shahâmat* (L'or du courage).

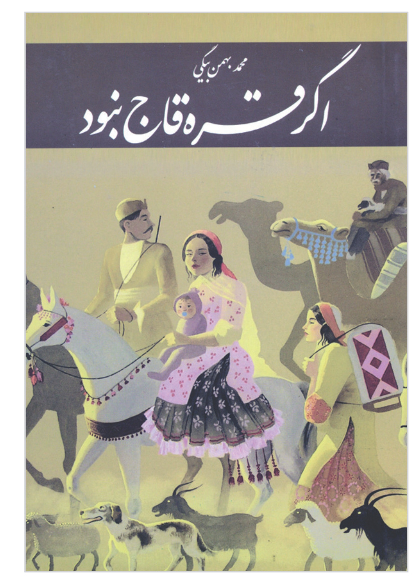
Mohammad Bahman Beigi habite actuellement à Shirâz avec son épouse, Sakineh Kiâni, également d'origine nomade, qui a accompagné son mari dans ses projets tout au long de sa vie. Il reçoit régulièrement ses anciens étudiants et des personnalités politiques comme l'ex-président de la république Mohammad Khâtami, qui vint lui rendre visite à l'occasion d'un déplacement à Shirâz en 2008. ■

---

1. *Kalântar* est le terme qu'on utilise pour désigner le chef d'une tribu.
2. Youssefi, Amrollâh, *Modir-e-Kol-e-Afsânehi* (Le légendaire PDG), Editions Takht-e Jamshid, Shirâz, 1383, p. 10.
3. C'est-à-dire la politique du gouvernement de Rezâ Pahlavi qui visait à affaiblir les nomades afin qu'ils ne puissent menacer sa monarchie.
4. www.farasoomag.blogfa.com
5. Op.cit.
6. Op.cit.
7. Op.cit.
8. Compagnie nationale Iranienne de pétrole
9. Op.cit.
10. www.tebyan.net
11. Op.cit.
12. Op.cit.



Couverture du livre de Modir-e-Kol-e-Afsânehi *(Le légendaire PDG)*



*Couverture du livre d'*Agar Qara Qâdj naboud *(Si il n'y avait pas Qara Qâdj)*

Une année de la vie d'un chef de clan Qashqâ'i

Mireille Ferreira

Loïs Beck, anthropologue américaine, a suivi pendant quatre saisons, entre l'automne 1970 et l'été 1971, Borzu Qermezi (Ghermezi), chef d'un clan de pasteurs nomades, les Qermezi («ceux qui sont rouges» en persan), appartenant à la confédération des Qashqâ'i, le plus important groupe ethnique d'Iran, vivant dans la région du Fârs au sud-est du pays. La démarche de l'anthropologue s'inscrivait dans les recherches qu'elle effectuait à cette époque dans le cadre de sa thèse de doctorat, qui avait pour thème général l'organisation des pasteurs nomades d'Iran. Le récit de cette migration, publié en 1991 par les Presses universitaires de Californie à Berkeley sous le titre *Nomad – A year in the life of a Qashqa'i tribesman in Iran*, résulte des notes de l'anthropologue prises au jour le jour. Il retrace en détail la vie quotidienne, souvent éprouvante, toujours incertaine, de ce groupe tribal tout au long de ses routes migratoires.

Les événements relatés ont lieu dans le contexte particulier de ces années 1970 et 1971, au cours desquelles surgissent de graves difficultés dues, en particulier, à la sécheresse exceptionnelle de l'hiver qui détruisit pâturages et cultures, indispensables à la vie des gens et des bêtes. Dans ce contexte difficile, les mesures gouvernementales du régime du Shâh Mohammad Rezâ Pahlavi sur la vie pastorale des tribus nomades aggravèrent considérablement la situation. Mise en place dans la décennie 1960/1970, dans le but de «moderniser» l'Iran en supprimant le nomadisme (considéré par l'élite dirigeante de l'époque comme un mode de vie rétrograde), cette politique aboutit au contrôle très strict des zones de pâturages, des programmes migratoires, des animaux, de la fixation du prix des produits de l'élevage et de l'arrivée, sur les pâturages traditionnellement réservés aux nomades, d'agriculteurs et d'éleveurs non Qashqâ'i.[1]

En ce début de XXIe siècle, les nomades d'Iran sont, pour la plupart, sédentarisés. Certains pratiquent encore une transhumance saisonnière, se limitant à monter des plaines aux montagnes aux beaux jours, et à regagner villes ou villages à l'automne. Dans ce contexte, ce récit constitue l'important témoignage d'un mode de vie en voie de disparition. Les points forts en sont résumés dans le texte qui suit.

Le clan Qermezi

Très hiérarchisée, la confédération Qashqâ'i est composée de cinq grandes tribus (Amaleh, Darrehshuri, Kashkuli Bozorg, Farsimadan, Shesh Boluki), de quelques tribus plus réduites, incluant les Kashkuli Kuchek et les Qarachai, et quelques autres groupes. L'Il-khân qui règne en souverain sur toutes les tribus Qashqâ'i est toujours issu de la tribu Amaleh, la plus importante de toutes. Chaque tribu est elle-même divisée en clans. Défini par des liens politiques et sociaux, un clan

forme un groupe composé de familles, issues d'un même lignage, qui doivent se soumettre à l'autorité d'un seul chef, le *kadkhodâ*.

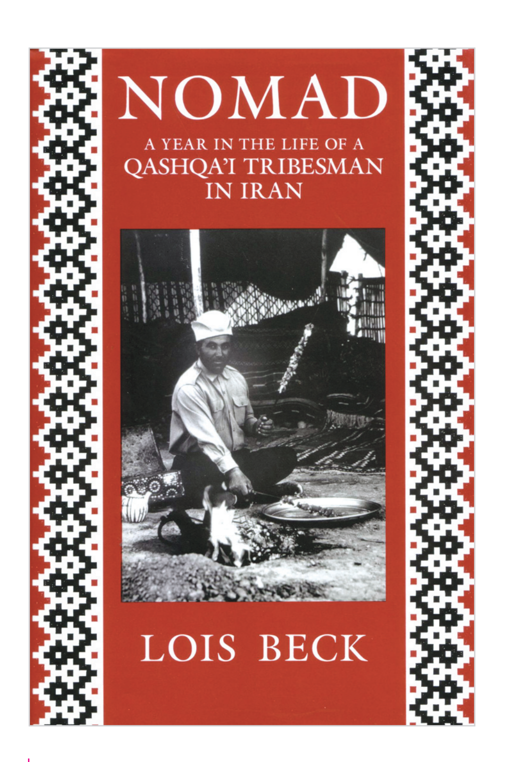
Le clan Qermezi que décrit l'anthropologue Loïs Beck, dirigé par le *kadkhoda* Borzu, est l'un des quarante-quatre clans que comporte la tribu Darrehshuri. Il est issu d'un lignage de cinq ancêtres et comprend en outre une vingtaine d'autres familles associées. Il est composé d'environ 140 foyers, totalisant un millier de personnes, unies d'une manière ou d'une autre par des liens familiaux, depuis cinq générations.

L'automne

La fin de l'été marque le jour du départ de la vallée d'Hanalishah, située à l'extrême nord des montagnes du Zâgros, où le clan Qermezi a passé, comme chaque année, la saison chaude. La migration qui les attend, longue de 400 kilomètres, se terminera trois mois plus tard, dans les contreforts du Zâgros au nord des plaines côtières du Golfe persique. Borzu donne le signal du départ après un dernier tour à cheval dans le campement, tout en déplorant que les autorités gouvernementales lui aient donné l'ordre, comme toujours, de partir en dernier, sous prétexte de ne pas encombrer le passage des tribus installées plus au sud.

Les chameliers rassemblent leurs bêtes chargées des tentes noires faites de poils de chèvre tissés et des bagages les plus lourds, tandis que les femmes et les enfants finissent de charger les mules et les ânes avec des biens plus légers. Les bergers sont partis avant l'aube avec les moutons et les chèvres, plus lents que les bêtes de somme.

En arrivant sur les maigres pâturages de cette fin d'été, où des millions de bêtes l'ont précédé, Borzu s'inquiète de ne pouvoir trouver suffisamment d'herbage pour son troupeau. Depuis la «révolution blanche», les conditions de vie des pasteurs nomades ont bien changé, ils doivent dorénavant partager la terre avec les agriculteurs persans, lors ou laks, qui transforment une partie de leurs pâturages en zone cultivée. L'eau, rare à la fin de l'été, doit être collectée à partir des puits, des sources et des canaux, déjà largement



En ce début de XXIe siècle, les nomades d'Iran sont, pour la plupart, sédentarisés. Certains pratiquent encore une transhumance saisonnière, se limitant à monter des plaines aux montagnes aux beaux jours, et à regagner villes ou villages à l'automne. Dans ce contexte, ce récit constitue l'important témoignage d'un mode de vie en voie de disparition.

exploités par les villageois.

Borzu chevauche devant le clan car il doit réserver les meilleurs emplacements pour installer le campement, qui doit procurer eau et pâturage en abondance et assurer une bonne protection des biens, des bêtes et des personnes. La meilleure manière d'empêcher le vol du bétail, qui représente le plus gros danger de la migration, est de former un groupe fort de plusieurs familles. Certains clans en comptent jusqu'à trente.

Une fois le campement de la première étape installé, Borzu va régler ses affaires à la ville la plus proche. Le plus urgent est d'obtenir, de la part des Forces locales de la sécurité des tribus, l'autorisation, pour la tribu Darrehshuri, de débuter la migration. L'unité de gendarmerie en charge du contrôle des tribus Qashqâ'i n'a toujours pas fait parvenir le décret de Shirâz.

Depuis la «révolution blanche», les conditions de vie des pasteurs nomades ont bien changé, ils doivent dorénavant partager la terre avec les agriculteurs persans, lors ou laks, qui transforment une partie de leurs pâturages en zone cultivée.

Les rapports entre les tribus nomades et les autorités gouvernementales sont difficiles. Les années précédentes déjà, l'autorisation de migrer leur avait été accordée avec retard. Une fois, ils n'avaient pu débuter leur migration qu'au dixième jour de l'automne, alors que les mauvaises ressources pastorales aurait nécessité un départ un mois plus tôt. En imposant ainsi des retards et des dates aléatoires au départ des migrations, les officiels entendent décourager le nomadisme, accusé, à tort, de dégrader l'environnement. Par ailleurs, l'arbitraire des décisions a pour but de faire pression sur les puissantes tribus Qashqâ'i, ressenties comme une menace pour le régime du Shâh. En 1966, les armes leur furent confisquées dans le but de les rendre inoffensifs. La chasse, importante source de nourriture et, accessoirement, d'activité sportive, leur est dorénavant interdite. Massues ou crosses de berger sont les seules armes dont ils disposent à présent pour se protéger des dangers qui les menacent.

L'autorisation de débuter la migration hivernale sera finalement donnée treize jours après le départ du campement d'été. Il est plus que temps de partir, les animaux ne se nourrissent plus en raison du froid et du vent qui commencent à sévir. Les chèvres ne donneront plus de lait jusqu'à la fin de l'hiver, et les brebis ont déjà cessé d'en produire depuis le milieu de l'été. Cette nourriture, qui manquera rapidement aux adultes et aux enfants, doit être rapidement remplacée.

Borzu doit régler également un différend qui l'oppose à un agriculteur persan de la vallée d'Hanalishah depuis le début de l'été, au sujet d'un droit d'accès à l'eau potable, et à la délimitation entre zone de pâturage et zone de culture. Il en profite pour régler les dettes contractées pour des achats à crédit et stocker des marchandises trop encombrantes. Il est rare qu'il parvienne à réunir suffisamment d'argent pour rembourser complètement les prêteurs, il doit alors se résigner à leur vendre une partie des produits du clan (animaux, laine, poils de chèvre, beurre clarifié, produits laitiers, tapis ou étoffes) à des prix bien inférieurs à ce qu'il en obtiendrait auprès des marchands des

bazars de Shirâz.

Pendant le mois qui suit, le souci constant est de trouver de l'eau et de l'herbe, devenues rares à cette époque de l'année. La décision de Borzu d'acheter une camionnette va améliorer la vie du clan. Achetée à crédit à un marchand de Shirâz, contre 100 moutons et 100 chèvres qui seront abattus au prochain été, elle va permettre d'aller chercher l'eau aux puits et aux sources souvent éloignés des campements, et rendre mille services pour le transport des gens et des biens.

Au cours de cette longue migration, le clan doit faire des provisions pour passer l'hiver qui l'attend, le moins inconfortablement possible. Il doit négocier avec les gardes forestiers ou les gendarmes qui veulent le chasser en vertu de l'interdiction faite aux nomades de rester au même endroit plus de vingt-quatre heures. Il doit payer, indûment, des loyers exigés par des chefs de villages ou de simples villageois, persans ou lors, qui prétendent être les utilisateurs exclusifs des terres traversées. Après que Borzu ait porté plainte, les sommes payées illégalement à quatre agriculteurs lors seront récupérées, mais ne leur seront pas restituées, sous prétexte qu'elles couvrent juste les frais engagés par les gendarmes pour leur recouvrement. Il doit, de surcroît, faire face à une épidémie de variole qui touche les chameaux dans tout le sud de l'Iran et lui coûte de lourdes pertes.

L'hiver

Le territoire de Dashtak («la plaine» en persan), pâturages d'hiver du clan Qermezi depuis 1945, est atteint, trois mois après le départ du campement d'été. Hommes et femmes sont soulagés d'avoir terminé cette migration pleine d'incertitudes, même s'ils attendent sans plaisir la rude saison d'hiver qui arrive, et qui est de loin la plus difficile pour les nomades. Ne disposant plus de produits à vendre ou à troquer, ils dépendent des fournisseurs, persans ou lors, qui leur vendent des marchandises à crédit et leur prêtent de l'argent à des taux d'intérêt plus élevés que ceux négociés au printemps, compte tenu du risque plus élevé et des délais de remboursement plus longs.

Après les longues marches de la journée, Borzu et quelques hommes du clan ont l'habitude de se réunir autour du feu. Au cours de conversations animées, ils évoquent longuement l'histoire des Qermezi. Cette transmission orale de leur histoire permet aux enfants qui les écoutent, de savoir qui ils sont et d'où ils viennent. En voici les faits marquants:

Au cours de cette longue migration, le clan doit faire des provisions pour passer l'hiver qui l'attend, le moins inconfortablement possible. Il doit négocier avec les gardes forestiers ou les gendarmes qui veulent le chasser en vertu de l'interdiction faite aux nomades de rester au même endroit plus de vingt-quatre heures. Il doit payer, indûment, des loyers exigés par des chefs de villages ou de simples villageois, persans ou lors, qui prétendent être les utilisateurs exclusifs des terres traversées.

En 1933, quand Rezâ Shâh interdit le nomadisme, les Qermezi s'installent d'une manière permanente sur leur zone de pâturages d'hiver, *La tombe de la*

jeune fille (Qez Mazâreh). Puis, à l'abdication de Rezâ Shâh en 1941, ils reprennent leurs migrations saisonnières. En 1945, une violente confrontation avec une tribu lore les oblige à quitter Qez Mazâreh. C'est ainsi qu'ils adoptent les pâturages d'hiver de Dashtak.

En 1943, la mémorable bataille de Semirom oppose l'armée iranienne aux forces alliées des Lors et des Qashqâ'i. Le *kadkhodâ* Shir Mohammad, père de Borzu, y trouve la mort. C'est après cette bataille que fut créée la Force de sécurité des tribus, agence militaire chargée des affaires des tribus Qashqâ'i, interlocuteur exclusif de ces dernières avec les forces gouvernementales.

Après le coup d'état de 1953, au cours duquel les principaux khâns Qashqâ'i s'opposèrent au Shâh d'Iran[2], celui-ci organisa l'élection, par les chefs de clans et des anciens, du Khân Darrehshuri de leur choix. Cette manœuvre avait pour but de partager les intérêts des khâns Darrehshuri - dont une partie seulement soutenait le Shâh - et d'affaiblir les clans les plus puissants, parmi lesquels celui des Qermezi. De fait, cette élection cristallisa la séparation des Qermezi, jusque là informelle, en deux clans distincts.

Limites des territoires utilisés par les nomades Qashqâ'i

En 1964, les terres de Dashtak sont nationalisées, les anciens propriétaires lors en furent expulsés.

En 1965, le gouvernement permet à Borzu et son clan d'occuper gratuitement la plaine de Dashtak, avec obligation de l'utiliser tous les hivers, quelque soit l'état de ses ressources pastorales. La même année, une rivalité éclate entre différents groupes Qermezi concernant l'usage des pâturages de Dashtak.

En 1966, les anciens propriétaires lors, venus récupérer leurs terres de Dashtak pour les cultiver, sont chassés par les Qermezi, revenus sur les lieux en hâte.

Les enfants du clan Qermezi complètent leur éducation par une scolarisation qui a débuté en 1956, à Dashtak l'hiver et à Hanalishah l'été. L'école est ouverte aux garçons et aux filles mais peu de filles la fréquentent, sous prétexte que leur famille a besoin d'elles pour les tâches du quotidien. En huit ans, huit filles seulement ont été scolarisées, et quatre d'entre elles

seulement ont terminé la première année. Les filles de Borzu et de son frère aîné Khalifeh, ancien *kadkhodâ* du clan, font exception, trois d'entre elles ont fréquenté l'école pendant quatre ans.

Aucune saison n'est plus rigoureuse que l'hiver, celui qui s'annonce sera très rude pour les Qermezi. Généralement les quarante-cinq premiers jours de l'hiver sont les plus difficiles, avec des pluies torrentielles qui empêchent les bêtes de se nourrir mais qui finissent par produire une végétation abondante. Durant cet hiver 1970-1971, il ne pleuvra que très peu. Les réserves de paille et d'orge diminuent rapidement, le prix du fourrage acheté dans la ville proche de Kâzerun explose. On s'inquiète pour les bêtes qui ont faim et froid. Les femelles ne fournissent pas suffisamment de lait pour nourrir leurs petits.

Au bout des deux premières semaines d'hiver, les bassins, les mares et les ruisseaux sont à sec, les animaux doivent être menés au puits le plus proche, situé à six heures de marche. Moins d'un mois après le début de l'hiver, de nombreux animaux, surtout les jeunes, tombent malades, affaiblis par la faim, les parasites, le froid et les blessures causées par les nombreux prédateurs qui peuplent les pentes rocheuses des montagnes (loups, renards, léopards, hyènes, scorpions et serpents). Les jeunes brebis et les agneaux, se serrant les uns contre les autres à la recherche de la chaleur, meurent étouffés dans les enclos. Les chameaux, qui ont besoin d'une nourriture abondante, sont eux aussi nombreux à mourir. Les troupeaux sont décimés, un désastre économique se prépare.

Un mois plus tard, la pluie fait son apparition mais est rapidement suivie par la neige et le froid, les animaux ne peuvent plus aller aux pâturages. Les semences plantées deux mois plus tôt ne sortent pas de terre. Les hommes feront une nouvelle tentative avec des semences achetées très cher, à crédit, à Kâzerun. Cette deuxième plantation ne donnera aucun résultat.

Face au désastre, les Nations-Unies fournissent une nourriture à base de pulpe de betterave à sucre. C'est un échec, cette nourriture n'est pas adaptée aux besoins des animaux qui continuent à mourir en nombre. Devant ces difficultés, les nomades se découragent, ils sont lourdement endettés et nombre d'entre eux sont tentés d'abandonner les migrations, fortement encouragés par les autorités iraniennes. Borzu lui-même est tenté de s'établir, avec d'autres familles, sur le territoire de Mollâ Balut, situé en contrebas de Dashtak, si le gouvernement l'aide à acquérir des terres, malgré les conditions locales climatiques, avec un été torride et un hiver aride.

Le printemps

Le lendemain de Norouz, Borzu et ses proches, accompagnés de six autres familles, quittent Dashtak pour les pâturages de printemps. Les autres familles sont déjà parties en ordre dispersé, sans attendre la pluie espérée. Les prêteurs viennent monnayer à bas prix les animaux malades, qu'ils savent incapables de prendre la route. Dès que les derniers Qermezi ont quitté les lieux, des pasteurs persans s'y installent avec

> La migration de printemps est perçue comme une période pleine de dangers car les familles sont dispersées, les campements plus réduits, la charge de travail plus importante et les nombreux animaux qui viennent de naître attirent les voleurs.

leurs ânes.

La migration de printemps est perçue comme une période pleine de dangers car les familles sont dispersées, les campements plus réduits, la charge de travail plus importante et les nombreux animaux qui viennent de naître attirent les voleurs. De fréquents vols de bétail ont lieu entre les groupes nomades qui se croisent. Les bêtes, privées d'herbe fraîche depuis des mois, broutent tout ce qui pousse, y compris les cultures, ce qui ne manque pas de créer des complications avec les paysans persans et lors, à qui elles appartiennent. L'un d'eux a coutume de dire qu'il doit sans cesse protéger ses biens «des sangliers, des ours et des Qashqâ'i».

Au bout de quelques jours de marche, Borzu, prospectant dorénavant les vallées traversées avec sa camionnette, trouve un site favorable, situé près d'une source d'eau claire, dans une vallée menant à Kâzerun. C'est la première fois depuis le milieu de l'automne qu'une telle proximité avec l'eau s'offre au groupe. Zoleykhâ et Zoreh, deux des filles de Borzu, en sont ravies, elles peuvent enfin être libérées de la corvée d'eau qui leur est habituellement dévolue. Pour la première fois en huit mois, les bêtes peuvent enfin manger jusqu'à satiété.

Après la dureté de l'hiver, le clan Qermezi est économiquement exsangue. Ses ressources sont épuisées, plus rien ne reste à vendre ou à troquer. La dette de Borzu s'élève à 8000 dollars. Il doit rembourser un prêt qu'il a contracté auprès d'un prêteur de Kâzerun et décide de céder à deux marchands persans le tapis que sa fille Zoleykhâ a tissé pendant l'hiver, quand sa mère était malade. Elle l'a soigneusement décoré de dessins symbolisant la maladie et la guérison et espérait le garder pour constituer sa dot. Borzu est peiné pour sa fille mais il n'a pas d'autre choix.

Reprenant la route vers la plaine d'Arzhan, leur prochaine étape, les Qermezi passent devant les ruines de Bishâpour et les bas-reliefs où est gravée dans la roche la capture de l'empereur romain Valérien par le roi sassanide Shâpour. Ils imaginent qu'il s'agit des personnages du *Shâhnâmeh*, l'épopée des rois, réels ou légendaires, de la Perse antique. Plus loin, la route asphaltée qu'ils doivent suivre un moment s'avère, comme toujours, un cauchemar. D'une année sur l'autre, elle est de plus en plus encombrée de véhicules à moteur. Les nomades ne peuvent que difficilement s'y frayer un chemin, sous les railleries et les quolibets des automobilistes persans qui, en passant, ne manqueront pas de leur subtiliser huit moutons. Borzu, pourtant profondément attaché à sa vie nomade, pense que s'il devait un jour la quitter, cette partie du parcours ne serait pas étrangère à sa décision.

Quelques secousses telluriques se font régulièrement sentir, infligeant des dommages aux villages voisins. En raison de la mauvaise santé des bêtes et de l'impact de la sécheresse hivernale sur les ressources pastorales de la région, les autorités autorisent les nomades à rester quarante-huit heures dans chaque camp au lieu des vingt-quatre heures réglementaires. Au fur et à mesure que le groupe de Borzu monte vers le nord, le froid, la pluie et le vent s'installent.

Dans la ville de Dahst-e Arzhan, une sinistre farce est organisée au détriment des clans Darrehshuri par les autorités. On leur fait croire que des camions vont les transporter avec leurs bêtes sur les

zones de migration d'été et que du blé et du fourrage à bas prix leur seront distribués. Les caméras de télévision ont été convoquées pour filmer l'événement, en présence du gouverneur général de la province. Une centaine de nomades reçoivent des bons leur permettant de recevoir du blé, les gendarmes présents distribuent de l'orge à quatre-cents moutons et les chargent dans des camions de l'armée, tout cela sous l'œil de la caméra qui diffusera ces images généreuses à la télévision. Le gouverneur général, qui suit attentivement les opérations, est longuement filmé lui aussi. Les gendarmes entassent les bagages d'une vingtaine de familles Darrehshuri dans d'autres camions. Une fois le gouverneur général et sa suite repartis, après seulement quinze minutes passées sur le théâtre des opérations, les camions partent avec leur chargement, jusqu'à la limite de la ville. Ils font aussitôt demi-tour pour revenir à leur point de départ, où l'on décharge le tout. Les soldats armés entourent rapidement le groupe de nomades devenu hostile et lui donne l'ordre de se disperser.

Dans la nuit qui suit, des pluies torrentielles se mettent à tomber. Au petit matin, le camp de Borzu se retrouve en état de choc. Le vent a démantelé une partie des tentes, submergées par la pluie qui a formé des cascades inondant les bagages empilés. Tout est détrempé. Les animaux, affolés, se sont échappés et beaucoup ne seront pas retrouvés. Les chèvres se sont réfugiées sur les bagages détrempés et tout est recouvert de boue. Borzu, tétanisé par la catastrophe, finit par ordonner l'évacuation vers la ville. Le troupeau de chèvres est mis à l'abri dans la seule maison du voisinage, qui, par chance, appartient à un homme d'un clan Darrehshuri. Borzu, après un trajet épique en camionnette, dans la boue et la tempête, réussit à atteindre la ville. Les gendarmes, qu'il appelle à l'aide, partent en camion récupérer les familles, restées au camp pour protéger leurs biens et leurs bêtes, et qui luttent désespérément contre les éléments qui se déchaînent, tandis que la rumeur des tremblements de terre continuent à se fait entendre. Une centaine de personnes affamée et trempée jusqu'aux os se retrouve avec ses bagages dans la vaste remise qu'une famille lore, que Borzu connaît bien, a accepté de mettre à sa disposition.

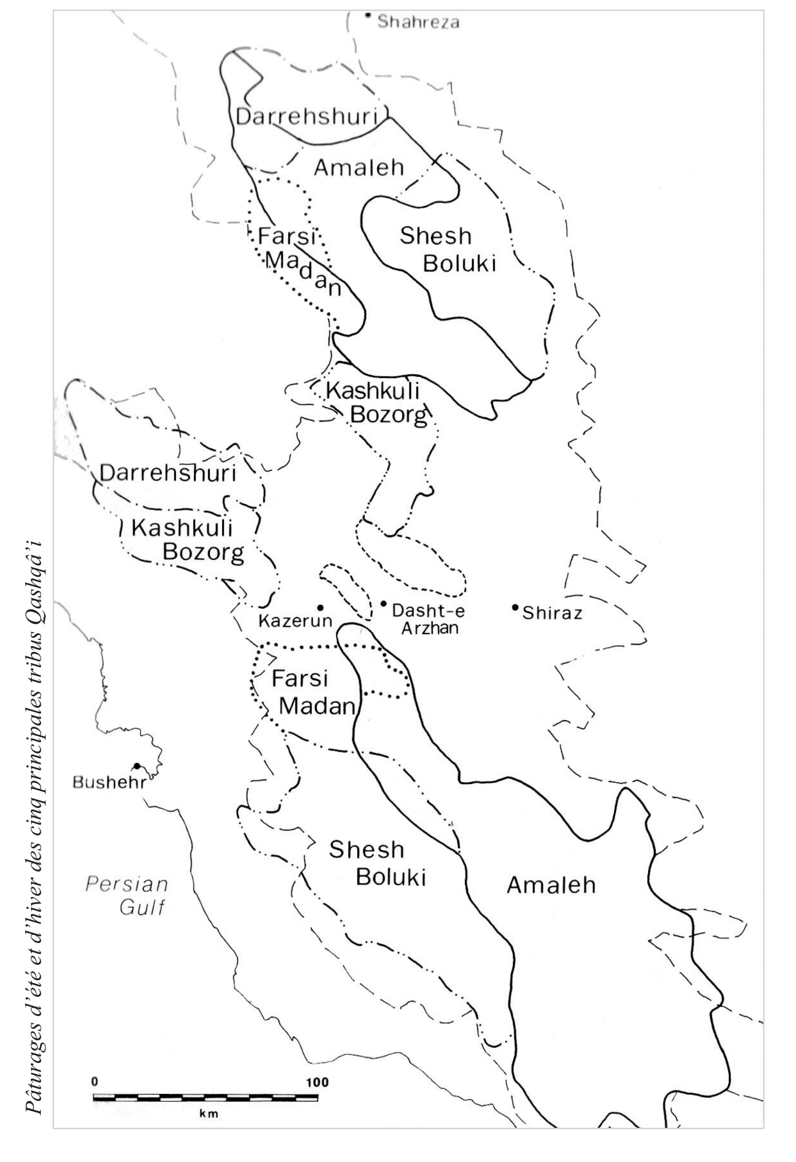
> Plus loin, la route asphaltée qu'ils doivent suivre un moment s'avère, comme toujours, un cauchemar. D'une année sur l'autre, elle est de plus en plus encombrée de véhicules à moteur. Les nomades ne peuvent que difficilement s'y frayer un chemin, sous les railleries et les quolibets des automobilistes persans qui, en passant, ne manqueront pas de leur subtiliser huit moutons.

Le bilan de cette tempête est énorme. Cette nuit là, de nombreuses bêtes restées dans la montagne ont trouvé la mort, en particulier, les chèvres et les brebis qui laissent une vingtaine de chevreaux et d'agneaux à nourrir. Un enfant, appartenant à un autre clan Qashqâ'i, est retrouvé mort près du camp de Borzu. Le lendemain, la pluie a cessé. Le clan Qermezi reprend la route tant bien que mal pour pénétrer dans la zone méridionale des pâturages d'été des tribus Qashqâ'i.

Quelques jours plus tard, un incident, qui va révéler le caractère impulsif, autoritaire et belliqueux de Borzu, va bouleverser la vie du clan Qermezi. Abdol

Hosain, le plus jeune de ses frères, a invité sous sa tente Mashhadi Hamzah, *kadkhodâ* d'un clan appartenant à la puissante tribu Amaleh et par ailleurs, neveu de son père, accompagné de sept parents proches. C'est la première fois qu'Abdol Hosain invite des hôtes d'un rang aussi élevé. Au cours du repas, Borzu, très énervé, blâme les hommes de son clan, spécialement ses deux frères présents, de ne pas lui montrer la reconnaissance qui lui est due pour toutes les actions qu'il entreprend pour leur bien-être. Abdol Hosain se défend. Borzu l'insulte et le frappe. On les sépare, la soirée est gâchée. Les témoins de la scène, hommes et femmes, blâment l'attitude de Borzu, estimant qu'il a perdu tout sens de l'honneur.

Le lendemain et les jours qui suivent, le clan Qermezi cheminera en ordre dispersé, évitant tout contact avec son *kadkhodâ*. Borzu est humilié, inquiet d'avoir perdu son prestige et son autorité de chef. Le groupe finira par se recomposer autour de lui, avant d'atteindre les pâturages d'été. Les meilleures protections du clan contre les incertitudes et les dangers de la migration sont le nombre et la solidarité ainsi qu'un chef puissant et efficace. Les frères se réconcilieront pour chasser ensemble les trois-mille bêtes d'un autre clan Darrehshuri, venues brouter leurs pâturages d'été d'Hanalishâh.



Pâturages d'été et d'hiver des cinq principales tribus Qashqâ'i

L'été

Les tensions établies à l'intérieur du clan au cours de la migration de printemps se dissiperont en partie durant l'été à Hanalishâh, grâce aux multiples occupations de la saison: conflits sur les zones de pâturage, production intense des produits de l'élevage et des cultures, accroissement de la dette, prix de vente des animaux en régression, mariages.

Quand l'été arrive à sa fin, le clan organise son retour vers le sud. La Force de sécurité des tribus n'a pas encore donné aux tribus Darreshuri l'autorisation de quitter les pâturages d'été, aussi le clan s'avance prudemment dans les plaines proches de la ville de Semirom, dans l'attente du décret. La nouvelle de l'arrivée sur leur territoire d'hiver de Dashtak de milliers de chèvres des

villages proches de Kâzerun parvient aux oreilles de Borzu. Il a hâte de partir pour éviter la disparition de l'herbe dont ses troupeaux auront besoin à leur arrivée. Or, dix jours après son départ d'Hanalishâh, Borzu est informé d'un communiqué ahurissant: toute migration des nomades Qashqâ'i est interdite jusqu'à la fin des célébrations organisées par Mohammad Rezâ Shâh pour les deux mille cinq cents ans de la monarchie iranienne. Les festivités doivent avoir lieu à Persépolis, ancienne capitale de l'empire perse, proche des routes migratoires des Qashqâ'i. Les autorités considèrent que la migration de ces derniers représente une menace militaire et politique pour le Shâh et ses illustres invités (rois, reines, empereurs, présidents et premiers-ministres venus du monde entier). Des cérémonies sont prévues également à Pasargades sur la tombe de Cyrus le Grand, située, elle aussi, sur les routes migratoires. Un grand nombre de tribus Qashqâ'i est déjà en route. Celles qui se trouvent à proximité de Persépolis et Shirâz sont priées de quitter le plus rapidement possible la zone. Toutes les autres doivent rester là où elles sont, même si, comme c'est le cas des Darrehshuri, y compris les Qermezi, leur route ne passe pas à Persépolis et détourne Shirâz par le nord-ouest. Les tribus Darrehshuri qui sont, comme toujours, les dernières à recevoir l'autorisation de migrer sont encore sur les hauteurs, dans leurs pâturages d'été.

Pendant six semaines, des centaines de milliers de nomades Qashqâ'i vont rester bloqués en altitude. Le clan de Borzu se trouve dans le site le moins hospitalier du parcours, celui qu'il passe habituellement le plus vite possible, tant les pâturages et l'eau y sont peu abondants. Au fil des jours, l'air devient de plus en plus glacial, des vents violents soufflent en permanence. Les moutons et les chèvres ne se nourrissent plus. Les nuits sont froides, les températures deviennent négatives. Au petit matin, on retrouve l'eau gelée dans les gourdes faites de peaux de chèvre.

> Les tensions établies à l'intérieur du clan au cours de la migration de printemps se dissiperont en partie durant l'été à Hanalishâh, grâce aux multiples occupations de la saison: conflits sur les zones de pâturage, production intense des produits de l'élevage et des cultures, accroissement de la dette, prix de vente des animaux en régression, mariages.

Les compagnons de Borzu, à la recherche permanente de protection et de sécurité dans cet environnement physiquement et politiquement hostile, se massent frileusement autour de lui, incertains de leur avenir. Dans le passé, il les a souvent sortis de ce type de mauvais pas et ils lui gardent leur confiance. La neige se met à tomber sur le petit groupe qui attend que le Shâh ait terminé ses célébrations. ■

---

1. En 1963, le régime du Shâh lança sa réforme nationale, connue sous le nom de «révolution blanche», incluant la nationalisation des forêts, des pâturages et des ressources en eau, ce qui modifia les rapports entre les nomades et les terres dont leur vie dépendait.
2. Avant et après le coup d'état de 1953, le Shâh Mohammad Rezâ Pahlavi exila les dirigeants de la Confédération Qashqâ'i qui avaient apporté leur soutien au Premier ministre Mohammad Mossadegh.

Les tribus nomades et la politique

Alirezâ Goudarzi

Traduit par
Bâbak Ershâdi

Au cours de l'histoire de notre pays, les tribus nomades ont toujours constitué une réserve de soldats et de guerriers pour défendre le territoire iranien face aux assauts des puissances étrangères. Les hommes des tribus nomades mettaient ainsi leur force de combat à la disposition des rois et des pouvoirs politiques. Le nomadisme a donc eu une importance à la fois économique, politique, défensive et militaire tout au long de l'histoire de l'Iran.

Avant l'accession au pouvoir de la dynastie des Pahlavis au début du XXe siècle, le pouvoir, dans la plupart des dynasties anciennes de l'Iran, reposait sur la base d'une structure tribale, et ce tant avant la période islamique (les Achéménides, les Arsacides ou les Sassanides) que pendant la période islamique (les Ghaznavides, les Seldjoukides, les Zends, les Qâdjârs, etc.) Ceci étant dit, la stratégique générale des pouvoirs politiques consistait souvent à renforcer la position des tribus sédentaires et/ou nomades, ainsi qu'à encourager leur contribution aux structures sociales, politiques et économiques de l'Etat. A ce propos, M. Zibâkalâm écrit: *«Un regard plus profond sur l'histoire de l'Iran nous montre que les unions et les désunions des tribus nomades et du pouvoir politique ont toujours été un élément décisif dans la vie politique et les rapports de force en Iran.»*

Au cours de l'histoire de l'Iran, les tribus nomades ont ainsi constitué une réserve de soldats et de guerriers pour défendre le territoire iranien face aux différentes invasions. Sur le plan économique, la société iranienne était essentiellement fondée sur les activités liées à l'agriculture et à l'élevage, ce qui accentuait évidemment le rôle des tribus nomades sur la quasi-totalité du territoire iranien.

Avant l'apparition de la dynastie des Pahlavis, l'Etat – dans le sens traditionnel du terme – n'était en réalité qu'une tribu élargie, composée de plusieurs tribus et clans. C'est la raison pour laquelle la structure de l'Etat fut souvent une structure tribale, reproduisant la hiérarchisation du pouvoir et définissant les rapports de force dans une perspective traditionnelle propre à la vie tribale et clanique. Dans ce contexte particulier, le roi fédérait les différentes forces politiques du pays, à l'instar d'un khân (chef de tribu) qui réunissait les différents clans d'une tribu. La différence entre le roi et le khân provenait du fait que, par les pouvoirs et les prérogatives qu'il avait acquis, le roi devait être en mesure de se faire obéir par les autres tribus. A de nombreuses périodes de l'histoire iranienne, l'Etat ne posséda guère une armée régulière permanente. Par conséquent, lorsqu'une guerre se déclenchait, le roi exigeait des différentes tribus et clans de remettre à sa disposition un nombre donné de «soldats». Ce quota était fixé sur la base des relations et des rapports de force entre l'Etat et chacune des tribus. Ce système de recrutement tribal créa parfois de grands embarras pour le pouvoir central, lorsque les relations entre le roi et un chef de tribu étaient perturbées pour différentes raisons.

A partir du XIXe siècle, les puissances colonialistes britannique et russe développèrent progressivement leur influence politique sur l'Iran. Au même moment, la corruption et l'incompétence de la cour des Qâdjârs rendirent le pays de plus en plus vulnérable face aux puissances étrangères qui saisissaient la moindre occasion pour s'immiscer dans les affaires intérieures de l'Iran.

Poursuivant la doctrine de Pierre Ier le Grand, la

Russie tsariste mena une politique expansionniste visant un accès territorial aux eaux chaudes du sud, d'où le déclenchement de plusieurs guerres russo-iraniennes à l'époque du roi Fath Ali Shâh à l'issue desquelles les Russes réussirent à annexer à leur empire une grande partie des régions septentrionales de l'Iran. Pour arriver aux eaux chaudes du Golfe persique et de l'Océan indien, les Russes devaient occuper le territoire iranien dans sa totalité, mais ils se heurtèrent à un obstacle majeur car leur stratégie était en conflit avec les intérêts de la plus grande puissance colonialiste de l'époque, à savoir les Britanniques, qui avaient une présence et une influence considérable dans le Golfe persique et l'Océan indien. Au cours du XIXe siècle, l'Iran prit une importance stratégique toute particulière aux yeux des colonialistes britanniques qui voulait conserver à tout prix leurs intérêts aux Indes. Pour protéger les Indes face à la convoitise des autres puissances colonialistes de l'époque, les Britanniques voulurent transformer l'Iran en une zone d'influence afin que le vaste territoire iranien devienne un barrage solide en particulier face aux Russes. Pour exercer un maximum de pressions sur l'Etat iranien, les Britanniques décidèrent de mener une politique d'influence et d'instrumentaliser les tribus nomades en les armant et en les encourageant à se révolter contre le pouvoir central et les rois qâdjârs. Les Britanniques voulaient ainsi faire comprendre à la cour que les Qâdjârs ne pouvaient plus contrôler le pays sans le soutien de Londres. Dépourvue d'une véritable assise populaire, la dynastie qâdjâre fut obligée de se soumettre à la volonté des étrangers à qui elle accorda différentes concessions, tant aux Britanniques qu'aux autres Européens, au travers de la conclusion de traités et de contrats souvent humiliants et très défavorables à l'Iran. Avides de pouvoir et d'intérêts immédiats, les chefs de tribu se mirent progressivement au service des intérêts des puissances étrangères.



▲ *Abdolhossein Mirza Farmânfarmâ gouverneur de Fârs en compagnie du commandant en chef des troupes anglaises postées dans le sud de l'Iran. Au centre Ebrâhim Khân Ghavâm*

La Révolution d'Octobre en 1917 mit fin au régime tsariste en Russie. Très vite, les impérialistes britanniques, qui craignaient la propagation rapide du bolchevisme et du communisme dans les pays voisins de l'Union soviétique, décidèrent de changer leur stratégie dans des pays comme l'Iran afin d'empêcher

son basculement dans le camp communiste. Si les impérialistes européens souhaitaient auparavant affaiblir le pouvoir central des Qâdjârs afin que le terrain soit favorable à la réalisation de leurs objectifs régionaux, ils comprirent rapidement qu'après l'avènement du bloc communiste en Russie, il leur faudrait désormais encourager la formation d'un pouvoir central fort afin d'empêcher la contamination communiste. C'est la raison pour laquelle, à partir de la Révolution de 1917, les Britanniques préférèrent désormais soutenir la centralisation du pouvoir en Iran.

Pour exercer un maximum de pressions sur l'Etat iranien, les Britanniques décidèrent de mener une politique d'influence et d'instrumentaliser les tribus nomades en les armant et en les encourageant à se révolter contre le pouvoir central et les rois qâdjârs.

A cette époque, l'Iran avait vécu depuis une quinzaine d'années l'expérience de la Révolution constitutionnelle et la création d'un régime parlementaire. Les colonialistes britanniques soutinrent alors l'accession au trône de Rezâ Khân pour mettre fin à la vie de la dynastie des Qâdjârs et instaurer une dictature policière et militaire en Iran. Le roi Rezâ Pahlavi régna pendant vingt ans, d'abord comme ministre de la guerre, ensuite au poste de Premier ministre, et enfin comme monarque. S'appuyant sur 7 000 cosaques iraniens, 12 000 gendarmes et une armée moderne de 40 000 effectifs, Rezâ Pahlavi concentra ses efforts sur l'anéantissement du pouvoir des chefs de tribu en vue de renforcer le pouvoir central. A ce propos, l'historien Abrâhamiân écrit: *«La nouvelle armée de Rezâ Shâh a procédé avec succès à une série d'opérations contre les tribus et les nomades insurgés. En 1922, l'armée a lancé une offensive contre les Kurdes en Azerbaïdjan de l'ouest, une*



Quelques uns des khâns du Fârs dans les années 30. De droite à gauche: Ahmad 'Ali Esfandiâri (tribu Bâsseri), Mahmoud khân Farahmand (5e personne, tribu Bâsseri), Ardavân khân Fathi Nejâd (dernière personne, tribu Jâvid Mamassani)

autre contre les nomades Shâhsavan en Azerbaïdjan de l'est, et contre les nomades de Kohgilouyeh dans la province du Fârs. En 1923, les forces de l'armée et de la gendarmerie s'en sont prises à la tribu kurde des Sandjâbis à Kermânshâh. En 1924, Rezâ Khân a donné l'ordre de mener une offensive contre les tribus baloutches dans les régions du sud-est iranien, et contre les clans lors de l'ouest. Un an plus tard, en 1925, l'armée a attaqué les tribus turkmènes dans la province du Mâzandarân, les Kurdes au Khorâssân, et les tribus arabes du Khouzestân qui s'était réunies autour du Shaykh Khaz'al.»

Rezâ Khân a réalisé la même politique vis-à-vis de la tribu Kalhor. Après la mort de Dâvoud Khân (Sardâr Mozaffar) tué dans une bataille contre les forces gouvernementales, son fils, Soleymân Khân (Amir A'zam) lui succéda à la tête de cette tribu. Lors d'un voyage du dernier roi qâdjâr, le jeune Ahmad Shâh, à Kermânshâh, Soleymân Khân demanda au jeune roi de lui permettre d'arrêter Rezâ Khân, alors ministre de la guerre, qui accompagnait le roi pendant ce voyage. Le roi refusa de livrer son ministre de la guerre au chef de la tribu Kalhor qui voulait venger son père tué par les soldats de Rezâ Khân.

Après avoir détrôné Ahmad Shâh en 1925, Rezâ Khân décida d'en finir une fois pour toutes avec la tribu Kalhor. Soleymân Khân mourut trois ans avant l'accession de Rezâ Khân au trône. Un neveu de Soleymân Khân, Abbâs Khân Qobâdiân, lui succéda à la tête de la tribu Kalhor. Rezâ Khân lui donna l'ordre de venir vivre à Téhéran. Le chef de la tribu Kalhor dût ainsi rester à Téhéran, près de la cour des Pahlavi, jusqu'en 1941. Rezâ Shâh exila les autres membres de sa famille à Sarakhs, Mashhad, Shirâz et Bodjnourd, afin de les empêcher de pouvoir conspirer contre lui pour venger Dâvoud Khân, ancien chef de leur tribu. En vue de modifier la structure de la tribu Kalhor, Rezâ Khân nomma Ali Aghâ Khân A'zami, l'un de ses proches amis, à la tête des tribus nomades des régions occidentales du pays. Pendant la Seconde Guerre mondiale, lorsque Rezâ Shâh fut obligé d'abdiquer en faveur de son fils Mohammad Rezâ en 1941, les hommes de la tribu Kalhor assassinèrent Ali Aghâ Khân A'zami à Kermânshâh. Abbâs Khân Qobâdiân rentra alors d'exil et redevint le chef de la tribu Kalhor.

De par sa politique de main de fer, d'exil forcé et collectif des tribus, et d'élimination des chefs de tribu, Rezâ Shâh asséna un coup fatal à la structure sociale de la plupart des grandes tribus nomades de l'Iran.

En tout état de cause, la politique de Rezâ Shâh avait sonné le glas de l'influence des tribus sédentaires et nomades dans la vie politique du pays. Rezâ Shâh Pahlavi, issu d'une famille paysanne de la province de Mâzandarân, fut le fondateur d'une dynastie royale qui, contrairement aux traditions politiques de l'Iran, n'était basée sur aucune dépendance tribale. De par sa politique de main de fer, d'exil forcé et collectif des tribus, et d'élimination des chefs de tribu, Rezâ Shâh asséna un coup fatal à la structure sociale de la plupart des grandes tribus nomades de l'Iran. Son objectif politique était d'affaiblir les tribus en faveur du renforcement du pouvoir central, mais sa politique eut de graves conséquences sociales et culturelles sur l'organisation sociale des grandes tribus nomades d'Iran.■

La France et les FRAC

(FRAC = fonds régional d'art contemporain)

Jean-Pierre Brigaudiot

La France est administrativement découpée en 26 régions (dont celles situées hors métropole) qui comportent habituellement plusieurs départements, ceux-ci étant au nombre d'une centaine. Un FRAC est implanté dans chaque région métropolitaine; c'est un organisme doté d'une administration et d'un lieu d'exposition dont la mission est de faire connaître au public local mais également aux autres, certains aspects choisis de la création artistique contemporaine.

Avant la création des FRAC, la France provinciale était bien loin de l'art contemporain, celui-ci siégeait comme *naturellement* à Paris. C'est dans le cadre de la régionalisation, une ambitieuse réforme structurelle et administrative qui d'ailleurs n'en finit pas d'advenir, que le ministre de la culture, Jack Lang, a initié la mise en place des FRAC dont le projet préexistait à son premier mandat. L'ambition était de rendre l'art contemporain familier aux Français de la France profonde, de leur en permettre la fréquentation et par là même d'en acquérir une certaine connaissance. Il est indéniable qu'avant les années quatre vingt, même les grandes villes françaises vivaient tranquillement leur vie dans une certaine ignorance de cet art dit contemporain et certainement en son absence. Ceux des habitants de cette France lointaine de la capitale qui en éprouvaient le besoin devaient se rendre à Paris pour rencontrer l'art contemporain ou quelques musées, comme le Musée d'art moderne de la ville de Paris, certains salons artistiques, biennales et des galeries d'art dites d'avant-garde exposaient celui-ci ou du moins certains de ses aspects. Les *Maisons de la Culture* accueillaient alors un peu tout à la fois: expositions, théâtre, cinéma expérimental, poésie et musique. Au début de ces années quatre vingt, l'art dit contemporain était encore plus ou moins *underground* et son public se résumait à bien peu; cet art était stimulé en même temps que défini comme tel par de rares revues à peine sorties du noir et blanc et souvent encore sous le charme de l'art américain de la décennie précédente. Mais indéniablement régnait une agitation croissante dans les provinces où de plus en plus d'artistes imaginaient pouvoir faire une carrière autre que locale. Ainsi en était il, par exemple, à Nice où dès la fin des années soixante, c'est-à-dire après Mai 68, existait une dite Ecole de Nice (en fait des activités artistiques hétérogènes) par laquelle advenaient des événements dépassant le cadre de la Côte d'azur, en relation par exemple avec l'Italie et le très international groupe Fluxus. Quelques artistes notoires contribuaient ou avaient contribué à cette effervescence, comme Yves Klein, Arman, César, Georges Brecht et Ben. Cependant ces activités restaient très saisonnières et limitées essentiellement à l'été, lorsque le monde de l'art parisien (galeristes, collectionneurs et critiques d'art) venait en vacances dans le midi. Ailleurs, les villes de province bénéficiaient le plus souvent des seules activités artistiques institutionnelles moins que contemporaines menées par leur somnolent et silencieux musée des beaux arts; cependant il y avait, comme à Strasbourg, Bordeaux ou Nice, quelques courageuses et éphémères galeries presque toujours en difficulté économique faute de vendre aisément ce qu'elles exposaient de l'art contemporain.

C'est peu après l'élection de François Mitterrand à la présidence de la république, que Jack Lang mit en place les FRAC, entre 1981 et 1983. Ce fut une innovation et une aventure qui se joua entre des partenaires locaux et nationaux, principalement l'état et la région, c'est-à-dire le ministère de la culture et le conseil régional. Les DRAC (direction régionale des affaires culturelles), comme les rectorats des académies (Education nationale) étaient également partenaires des FRAC et contribuaient à leurs budgets. Plus tard se manifesteront d'autres partenaires en même temps que mécènes, mais en France, le mécénat de l'art contemporain aura bien du mal à prendre corps car cet art jouit en général de peu d'estime et sa visibilité trop modeste n'attire pas le mécénat comme ce peut être le cas pour des manifestations sportives très relayées par les chaines de télévision et la presse papier. Par ailleurs les entreprises n'ont guère cet intérêt pour l'art qui peut exister dans des pays voisins comme l'Italie ou l'Allemagne.

C'est dans le cadre de la régionalisation, une ambitieuse réforme structurelle et administrative qui d'ailleurs n'en finit pas d'advenir, que le ministre de la culture, Jack Lang, a initié la mise en place des FRAC dont le projet préexistait à son premier mandat. L'ambition était de rendre l'art contemporain familier aux Français de la France profonde, de leur en permettre la fréquentation et par là même d'en acquérir une certaine connaissance.

Les FRAC ont le statut d'*Association régie par la loi de 1901*, ce ne sont donc pas des établissements publics au même titre et comme le sont le plus souvent les musées. Le régime des FRAC est celui



Bâtiment du FRAC des Pays de la Loire, Carquefou



Projet du futur bâtiment du FRAC Provence-Alpes-Côte d'Azur réalisé par l'architecte Kengo Kuma et qui devrait ouvrir ses portes d'ici fin 2011

du droit privé mais leur mission est de service public, ce qui laisse supposer quelques incertitudes, par exemple quant à la gestion de leurs collections, sachant que ce ne sont pas des musées et que leur mission en diffère réellement; même si une trentaine d'années après la création des FRAC on peut constater que les principaux musées français se sont ouverts à des pratiques qui rejoignent celles de ceux-ci. Le concept de musée a évolué vers une mission qui dépasse largement l'action de collectionner des œuvres puis d'en organiser l'exposition de manière plus ou moins pédagogique. Y a-t-il une influence des FRAC et de leurs modalités de fonctionnement sur ce qu'est devenu le musée aujourd'hui? Peut-être mais sans doute que l'évolution progressive du concept de musée, de son statut et de son autonomisation financière les conduit à se penser en tant qu'entreprises commerciales ayant à recevoir un maximum de visiteurs donc clients pour équilibrer leur budget. Durant plusieurs décennies le ministère de la culture eut pour rengaine la fameuse *démocratisation de l'art*, c'est-à-dire l'accès à l'art pour tous. La récente flambée des prix d'entrée des expositions des grands et petits musées et des foires d'art pourrait faire croire à la fin de cette illusion, mais en fait ce n'est pas le cas car les missions de diffusion des institutions culturelles se sont singulièrement accrues, plutôt en direction des publics en réunion, groupes scolaires ou autres, qu'au profit des visiteurs individuels. Ainsi la fréquentation des lieux culturels ne cesse d'augmenter, du moins pour beaucoup d'entre eux.

Après une large première décennie de démarrage où les achats semblaient extrêmement conformes et prévisibles, comme s'il existait un catalogue de l'art contemporain, les FRAC ont affiné leurs choix, d'une part en se spécialisant, et d'autre part en témoignant d'une capacité à se démarquer de ce que le ministère de la culture, plus ou moins en connivence avec certaines galeries et critiques d'art définissait comme art contemporain, non sans un certain dogmatisme.

Les FRAC ont pour mission de faire connaitre l'art contemporain à un très large public, de le lui faire fréquenter et rencontrer, autant dans les locaux qu'ils occupent que par une diffusion sous forme de prêt ou de dépôt d'œuvres. Un FRAC, au fil du temps, acquiert des œuvres, éventuellement celles qu'il a exposées et qui ont été conçues pour leur exposition; ainsi se constitue son fonds d'art contemporain. Après une large première

décennie de démarrage où les achats semblaient extrêmement conformes et prévisibles, comme s'il existait un catalogue de l'art contemporain, les FRAC ont affiné leurs choix, d'une part en se spécialisant, et d'autre part en témoignant d'une capacité à se démarquer de ce que le ministère de la culture, plus ou moins en connivence avec certaines galeries et critiques d'art définissait comme art contemporain, non sans un certain dogmatisme. Il est indéniable qu'au début de ceux-ci, les directions des FRAC ont suivi les orientations du Ministère de la culture, ces directions étant assurées par des personnels quelquefois peu formés à leur mission ou ayant eu des formations les destinant à d'autres tâches que celles impliquant à la fois la connaissance du champ de l'art contemporain, une capacité d'organisation et de gestion, y compris juridique et financière, d'une structure de plus en plus importante avec des partenaires très différents les uns des autres. Aujourd'hui les études universitaires orientées vers les métiers de la culture et de l'exposition sont bien rodées et préparent à ce type de responsabilité.

Désormais on peut sans aucun doute considérer que les FRAC, institutions singulières, ont atteint un niveau de performance conforme aux ambitions affichées initialement, si ce n'est davantage. Ils ont généralement su gagner la confiance et l'estime des élus locaux (souvent peu au fait de l'art contemporain, voire allergiques à celui-ci) et de l'ensemble de leurs partenaires désignés. Leurs actions ont profondément transformé le paysage régional et même national et leur modèle est exportable à l'étranger. Certes des budgets plus ou moins conséquents selon les années et les situations de crise remirent en cause les ambitions en matière d'achats et d'actions artistiques, mais les collections en 2007 atteignirent quelque chose comme 23000 œuvres en tous genres, produites par plus de 4000 artistes. Il ne faudrait toutefois pas réduire les FRAC à leurs collections et expositions, ce ne sont ni des musées ni des centres d'art contemporains tels qu'il y en a désormais par dizaines dans chaque région, avec des objectifs et des statuts très divers; les FRAC travaillent à partir de la création contemporaine, dans ses différents aspects, et la mettent à la disposition des réseaux de la culture afin de la rendre accessible de multiples manières, y compris hors les murs. Le travail effectué durant ces trente années passées est un travail conduit dans la durée, en profondeur dont la qualité n'a cessé de s'affirmer, ceci dans une très grande transparence. Chaque année, un bilan détaillé des actions de chacun des FRAC est publié et d'un certain point de vue on peut considérer qu'ils sont exemplaires au plan d'une démocratie participative.

> Il ne faudrait toutefois pas réduire les FRAC à leurs collections et expositions, ce ne sont ni des musées ni des centres d'art contemporains; les FRAC travaillent à partir de la création contemporaine, dans ses différents aspects, et la mettent à la disposition des réseaux de la culture afin de la rendre accessible de multiples manières, y compris hors les murs.

Pour rendre la représentation de ce qu'est un FRAC un peu plus concrète, on peut prendre pour exemple le FRAC Alsace implanté à Sélestat, une petite ville à une quarantaine de kilomètres au sud de la capitale régionale et européenne

qu'est Strasbourg. Celui-ci dispose, dans un bâtiment à l'architecture contemporaine, d'un vaste et bel espace d'exposition, très ouvert sur la ville (trop ouvert peut-être, ce qui crée une difficulté à y exposer les œuvres), de bureaux, de réserves, d'un atelier et d'une bibliothèque. Il a accès, dans le même bâtiment, à une salle de spectacle et de projection, utilisée également pour les conférences. Ses actions comportent certes de nombreuses expositions, sur place ou extérieures au site, des achats d'œuvres, leur prêt aux partenaires culturels que sont par exemple les établissements scolaires, ceci dans le cadre de projets de partenariat soigneusement élaborés. Les programmes de formation et d'accueil des publics scolaires ou professionnels de la culture (professeurs, étudiants en art, artistes) sont extrêmement fournis. Outre les arts plastiques, ce FRAC Alsace porte ses actions de manière affirmée en direction de la création cinématographique, audiovisuelle et du spectacle vivant. Comme la plupart des FRAC, celui-ci apporte une attention particulière à l'édition comme par exemple celle de catalogues des œuvres acquises, ce qui évidemment les rend accessibles à un large public.

Ailleurs qu'en Alsace, par exemple, le FRAC de la région Centre, implanté à Orléans, se voue principalement à l'architecture. Le FRAC Franche Comté s'est quant à lui focalisé sur la question du temps qui passe. Celui de la région Provence Alpes Côte d'Azur, implanté à Marseille, comme celui de Bretagne, pour lesquels se construisent actuellement des bâtiments spécifiques témoignent d'une évolution comme d'une extension des activités. En effet, initialement certains FRAC ont été logés de manière provisoire et trop à l'étroit dans des locaux peu adaptés à leurs fonctions et ambitions. Au fil des années, les régions ont peu à peu rivalisé entre elles et comme ce qui se passa en Allemagne avec les Lander, chacune cherche à se doter du meilleur, en matière de FRAC notamment, ces derniers étant une vitrine de la région et de son dynamisme en matière culturelle. L'autonomie régionale avance et les impôts locaux y contribuent! Désormais les FRAC ont mis en place un outil de travail, *Platform*, qui leur permet de mutualiser leurs ressources et de rendre plus performant leur réseau.

Il est important de mesurer l'importance de cette transformation progressive mais générale des institutions artistiques en France, dont font partie les FRAC. Celles-ci sont passées en quelques décennies de la simple monstration d'œuvres à leur génération, ainsi en est-il par exemple du Palais de Tokyo, du Musée national d'art moderne Georges Pompidou, du Musée d'art moderne de la Ville de Paris, de nombreux centres d'art contemporain et même en certaines occasions d'une institution comme le Louvre, mais encore bien davantage avec les FRAC. Ainsi une partie de la création artistique contemporaine est elle commandée par des institutions qui d'une manière certaine se sont substituées au mécénat tel qu'il exista par exemple à la Renaissance. Aujourd'hui, la commande publique à caractère muséal porte beaucoup sur des œuvres non pérennes, immatérielles ou activables comme les vidéos, l'art des nouveaux médias, les performances, certains spectacles ou le Net art. Les collections des FRAC sont assurément représentatives de la diversité des pratiques artistiques contemporaines sans pour autant privilégier un nombre trop restreint d'artistes officiels.

Bien évidemment, l'art contemporain

ainsi pensé est un art institutionnel dont le bienfondé en tant que tel est critiqué et discuté car, notamment, c'est un art qui en grande partie échappe à la logique commerciale et à la spéculation. On lui reproche souvent d'être en quelque sorte un art d'Etat élaboré par des fonctionnaires. Mais à y regarder de près, on peut s'apercevoir que les Etats-Unis, champions du libéralisme économique et financier, ont une dépense fédérale extrêmement importante pour le soutien de la création contemporaine. En France, ce serait plutôt le marché privé de l'art et son commerce qui peinent depuis plusieurs décennies, le mécénat étant toujours peu présent et peu actif et les galeries restant le plus souvent peu puissantes en termes de capacité d'investissement en même temps que marquées par leur manque de professionnalisme, c'est-à-dire une faible capacité à promouvoir leurs artistes. Ainsi les FRAC jouent un rôle constructif indéniable dans la création contemporaine, pour sa diffusion et sa dynamique. Ils conduisent leurs actions dans la durée en matière d'éducation artistique, ce qui doit être considéré comme un véritable investissement social et culturel au profit des générations à venir.

> Aujourd'hui, la commande publique à caractère muséal porte beaucoup sur des œuvres non pérennes, immatérielles ou activables comme les vidéos, l'art des nouveaux médias, les performances, certains spectacles ou le Net art.

Chaque FRAC dispose d'un site Internet tenu à jour (FRAC Auvergne, FRAC Lorraine, par exemple), qui permet d'accéder à de très nombreuses informations, tant sur les collections que sur l'actualité, l'organisation, les achats d'œuvres, les résidences d'artistes et les projets en cours. ■



Exposition intitulée Dans la forêt *présentée début 2010 au FRAC Aquitaine Photo Jean-Christophe Garcia*

Le conte à partir de l'époque safavide

Shâdi Oliaei

Une tradition ininterrompue de ménestrels a existé dans l'Iran préislamique, qui incluait des narrations de sujets légendaires nationaux. Beaucoup de ces histoires semblent être centrées sur le roi et les héros de l'ancien Iran ou sur de simples anecdotes. Le conteur pouvait susciter l'attention du roi et rassembler des foules populaires de façon informelle. Après la conquête arabe, le récit oral de vieilles histoires iraniennes s'est poursuivi alors que leurs adaptations écrites étaient remodelées en de nouvelles formes plus adaptées aux goûts littéraires importés par les Arabes. Les spectacles ont évolué et ont acquis, malgré ces remaniements, une grande popularité auprès du peuple. Après la rédaction de l'œuvre de Ferdowsi, les conteurs ont désormais basé leur récit sur le *Shâhnâmeh* (Le livre des rois).

Prospérité et popularité du conte à l'époque safavide

L'arrivée au pouvoir de la dynastie safavide (1501-1736) a entraîné d'importants changements politiques et administratifs et a permis de stabiliser les frontières. Cette période a aussi été celle de l'arrivée de l'Iran sur le plan international, de la centralisation politique après une longue période d'autonomie de plusieurs dynasties dans leurs parties respectives du pays, ainsi que l'instauration du chiisme comme religion officielle. Les Safavides, qui prennent contrôle de la ville de Tabriz en 1501 et en font leur capitale, appartenaient à la congrégation soufiste des Ghezelbâsh[1], parlaient turc mais appréciaient les contes traditionnels du *Shâhnâmeh* pour leurs descriptions de combats virils, comme lors de la bataille contre les Ottomans à Tchâldorân, en 1524, qui s'est soldée par une défaite des Iraniens. Ces récits étaient même déclamés durant les combats afin d'encourager les soldats à se battre vaillamment. L'un des grands savants de cette époque, Hasan Ebn 'Ali Sahl, était aussi un conteur réputé pour son intonation mesurée, semblable à celle des religieux soufis. Il a été l'un des précurseurs de la narration de l'histoire de *Rostam et Sorhâb* à l'époque safavide. On trouvait alors des conteurs professionnels du *Shâhnâmeh* mais aussi des autodidactes reconvertis à ce métier. Certains avaient hérité de ce métier par leurs pères, ce qui est attesté par le livre *Tazkareh-ye Nasrâbâdi*[2] écrit au XVIIe siècle par Mahamad Tâher Mirzâ Nasrâbâdi, qui retrace l'histoire des poètes sous le règne safavide. La persistance de cette tradition montre que cette époque a été favorable au métier de conteur. Les plus habiles pouvaient remplir des maisons de café, attirant des clients venus spécialement apprécier un talent particulier pour le chant ou l'éloquence par exemple. Mais l'époque safavide a également vu des conteurs se produire devant des souverains, notamment sous le règne du roi 'Abbâs Ier (r.1588-1629). La tradition du conte existait donc sous ses deux aspects de façon parallèle: à la cour, lors de banquets afin de divertir les convives, mais également pour le peuple dans les maisons de café ou les maisons où se consommait l'opium. Néanmoins les thèmes abordés se sont réduits progressivement sous l'influence croissante des religieux chiites. Alors que les thèmes épiques s'étaient imposés au détriment des récits populaires, ce sont

les histoires et la poésie relatant les faits religieux qui ont prévalu. On a vu apparaître un genre poétique associé à ce mouvement, avec les oraisons funèbres et les élégies telles que le *rowzeh-khâni*, les louanges aux héros de Karbalâ. Ces derniers étaient récités à l'occasion de rituels dont la célébration était scrupuleusement respectée. Le deuil de l'*Ashourâ* (commémoration du martyre de Hossein, le 3e Imâm chiite) a été célébré même lors du siège de la forteresse ottomane d'Erevan par Shâh 'Abbâs Ier pour rappeler l'esprit de sacrifice aux combattants. La morale religieuse s'est ainsi substituée à la morale populaire mais l'aspect poétique des récits iraniens a été maintenu dans les couches populaires tout en propageant la foi musulmane. La tradition ancestrale s'est ainsi conservée à la faveur d'une nouvelle mythologie dans laquelle l'aspect historique a perdu son authenticité chronologique et où les récits séculaires iraniens ont été croisés avec l'histoire des héros de l'islam. Ce syncrétisme a été encouragé par des souverains comme Esmâ'il de même que son successeur 'Abbâs qui appréciait beaucoup le *Shâhnâmeh*. Ce dernier a été, parallèlement au mécénat des artistes, un pratiquant assidu des coutumes chiites et a instauré les défilés de mortification et d'auto flagellation en mémoire à l'Imâm Hossein lors de l'*Ashourâ*. La forte teneur émotionnelle contenue dans les récits de *rowzeh* s'est transmise aux héros du *Shâhnâmeh* et les récits légendaires ont acquis la même considération: ce sont en effet les spectateurs eux-mêmes qui désiraient rendre hommage aussi bien aux martyrs de l'islam qu'aux héros de l'ancien Iran dans ces récitations poétiques à teneur spirituelle. Certains conteurs, comme Hassan Sabouhi, s'étaient spécialisés dans les récits du *Hamzeh-nâmeh* (Le Livre de Hamzeh)[3], une épopée à la fois religieuse et épique, qu'ils pratiquaient en alternance avec ceux du *Shâhnâmeh*.

La réelle prospérité du conte en tant qu'art de divertissement s'est produite à cette époque. Les ressorts du conte utilisés à la cour et auprès du peuple se confondent. D'après certains *naqqâl* réputés, le *naqqâli* tel que nous le connaissons à l'heure actuelle, trouve ses origines durant cette période importante dans l'histoire de l'Iran. Il est indissociable du chiisme duodécimain établi en tant que religion d'état sous les Safavides. Shâh 'Esmâ'il I (r.1501-24), le fondateur de cette dynastie, employait les *naqqâl* (entre autres tâches) à la promotion de sa foi, et les a divisés en dix-sept groupes en confiant à chacun une partie de la population: les soldats, les adeptes du *zourkhâneh*[4], etc. Bien que cette spécialisation semble avoir amené les différents groupes à développer des conventions de récit différentes, ceux-ci ont tous introduit progressivement des histoires héroïques aux contenus religieux, probablement afin d'attirer l'attention des spectateurs. Le *naqqâli* s'est donc développé parallèlement à l'intégration du chiisme dans la société.

> Les Safavides, qui prennent contrôle de la ville de Tabriz en 1501 et en font leur capitale, appartenaient à la congrégation soufiste des Ghezelbâsh, parlaient turc mais appréciaient les contes traditionnels du *Shâhnâmeh* pour leurs descriptions de combats virils, comme lors de la bataille contre les Ottomans à Tchâldorân, en 1524, qui s'est soldée par une défaite des Iraniens.

Nous observons également à cette

époque une continuité des traditions purement populaires. Un conteur nommé mollâ Gheyrat Hamedâni racontait qu'il avait débuté sa carrière en provoquant des rassemblements sur les places (*dar meydân ma'rekeh mikardam*). Il raconte ensuite qu'il a soudainement réussi à créer de la poésie[5] bien qu'il ait été analphabète. Nous voyons à travers cet exemple comment même la tradition populaire de la poésie orale s'est poursuivie à l'époque safavide.

Tout au long de cette période, on continue à voir coexister les anciennes formes populaires du conte et des représentations impromptues, comme la poésie, qui se maintiennent parallèlement à la vie littéraire. Souvent le conteur était également poète. A cette période les traditions populaires et celles de la cour semblent se confondre, particulièrement dans les cafés où la poésie était présentée aux gens du peuple de façon semblable à ce qui se pratiquait à la cour. Les artistes pouvaient apparemment passer de l'un à l'autre sans difficulté, car ils étaient appréciés des gens de la ville et pouvaient aussi être généreusement récompensés par le roi.

Tout au long de cette période, on continue à voir coexister les anciennes formes populaires du conte et des représentations impromptues, comme la poésie, qui se maintiennent parallèlement à la vie littéraire. Souvent le conteur était également poète.

Dans le *Tazkareh-ye Nasrâbâdi*, Mahamad Tâher Mirzâ Nasrâbâdi parle de Shâh 'Abbâs Ier qui fréquentait les cafés, engageait des conversations avec les poètes et leur montrait des signes de respect.[6] Si Nasrâbâdi ne fait pas explicitement mention de conteurs attachés à la cour des rois safavides, il cite effectivement des gens qui gagnaient leur vie en divertissant le roi. Un certain Mollâ Bikhodi Gonâbâdi était un: "*Shâhnâmeh khâni bâlâ dast [...] dar majles-e Shâh 'Abbâs mâzi khând*".[7] [Excellent récitant des histoires du *Shâhnâmeh* [...] qui se produisait devant Shâh 'Abbâs.]

De plus, Nasrâbâdi nous donne la preuve de l'estime envers les conteurs même en dehors de la capitale. Il rapporte le cas d'un certain Hossein Sabuhi qui voyageait habillé en derviche jusqu'à ce qu'il fut arrivé chez le khân de Tabriz[8] où on lui donna de beaux vêtements et où il fut bien traité. Il nous apprend aussi que les conteurs pouvaient également être versés dans la musique. Ce même Hossein était: "*Dar fann-e musighi kamâl-e rabt dâsht dar sâz-e tchâhâr târ ostâd bud.* Qesseh-ye Hamzeh *va* Shâhnâmeh *râ ham khub mikhând.*"[9] [Aussi bien un maître de l'instrument (*sâz*) que de l'interprétation des *Histoires de Hamzeh* et du *Shâhnâmeh*.]

En plus d'être des artistes, les conteurs pouvaient être également des personnages religieux. Le *Selseleh-ye 'Ajam* (littéralement: «la chaîne persane») regroupait des conteurs et d'autres figures artistiques de la société dans une union mystico religieuse. A la période safavide, le conteur apparaît comme une sorte de derviche. Beaucoup de conteurs de cette période qui parcouraient la campagne, pauvrement vêtus et qui prétendaient à un statut religieux particulier en tant que derviches, étaient apparemment considérés comme des dévots et des hommes de foi. Le conteur était désigné dans ce cas par le titre de mollâ, appellation qu'il a conservée pendant la période qâdjâre.

Les conteurs à cette époque, qui constituaient une sorte de corporation,

allaient souvent au delà de leur rôle habituel. Dans une série d'articles portant sur l'art oratoire (*sokhanvari*), Mohammad Ja'far Mahjub a examiné le conte comme partie d'une vaste tradition d'orateurs durant la période pré-moderne en Iran.[10] Mahjub souligne l'intérêt des cafés traditionnels en tant que lieux de divertissement et de soutien aux arts de la parole pendant la période pré-moderne et, dans une moindre mesure, pendant la période contemporaine.[11] L'auteur étudie également la relation entre le conte et les autres arts oraux ainsi que la tradition mystique Soufi. Il traite du *Selseleh-ye 'Ajam*, une corporation mystique aujourd'hui disparue fondée durant la période safavide. Il est clair qu'en Iran, les conteurs ont fait partie des traditions à la fois formelles (religieuses) et informelles (mystiques) et que cela est toujours le cas.



Peinture de café

Influence sur l'évolution culturelle de la société iranienne

L'époque safavide a donc représenté un bouillonnement culturel pour le peuple mais aussi à la cour. La société iranienne dans son ensemble était imprégnée de cette culture à la fois traditionnelle et religieuse grâce à la synthèse effectuée entre les deux types de récit qui a permis la conservation des histoires anciennes et leur adaptation aux impératifs religieux. La fine connaissance des contes dans les deux catégories de la population entraînait des exigences sur la qualité dans la narration ainsi que sur les thèmes abordés. Les conteurs, en raison de l'influence qu'ils étaient susceptibles d'exercer sur leurs auditeurs, ont été soumis de manière très formelle à la surveillance de superviseurs (évoqués plus haut) ou *naghib*, chargés de s'assurer que les artistes ne diffusaient pas chez le peuple des idées contraires à celles du souverain. De même le roi 'Abbâs I fit envoyer des mollâs dans les maisons de café pour y instruire chaque matin les clients à propos des lois ou pour y réciter de la poésie. Les goûts des spectateurs dictaient fortement le choix des histoires racontées et certains d'entre eux demandaient à entendre l'une ou l'autre afin de pouvoir la mémoriser et se former à la pratique du récit. Ces maisons de café ont constitué le cadre propice à l'épanouissement de l'art du conte car elles permettaient de réunir des travailleurs venus se détendre

en pratiquant diverses activités et de capter leur attention. Elles permettaient également aux artistes de venir se mesurer entre eux et partager leurs connaissances.

Comme nous l'avons remarqué, les activités de ces maisons étaient soumises à un contrôle strict et dépendant de l'implication religieuse du souverain de l'époque. De même que la musique avait été, plus tôt, interdite car étant incompatible avec la foi musulmane, la danse ainsi que la présence de serveurs attirant trop le regard furent interdits. À l'époque de Shâh 'Abbâs II (r.1642-1666), le Calife Soltâni, grand ministre du Shâh, qui était un homme vertueux et fanatique, interdit d'employer dans ces endroits, des jeunes gens qui dansaient autour des clients. Il empêchait ainsi les danses et les chansons licencieuses.

> A la période safavide, le conteur apparaît comme une sorte de derviche. Beaucoup de conteurs de cette période qui parcouraient la campagne, pauvrement vêtus et qui prétendaient à un statut religieux particulier en tant que derviches, étaient apparemment considérés comme des dévots et des hommes de foi.

L'une des conséquences du développement de l'art du récit a été sa codification selon des règles qui faisaient du conteur un véritable technicien narratif dont la méthode était contenue dans un parchemin, le *tumâr*, que certains portaient enroulé autour de leur coiffe. Ils devaient également être versés dans les nombreuses histoires que leur public était susceptible de souhaiter entendre, dans l'histoire iranienne, chaque conteur ayant sa spécificité propre et son domaine de prédilection. Mirzâ Mohammad Farsi Bavanati connaissait par exemple très bien le *Hamzeh-nâmeh* alors que d'autres conteurs racontaient le *Shâhnâmeh.* La peinture s'est également développée sous le règne des Safavides. Ici encore, les maisons de café ont permis l'exercice de cet art qui venait en complément des contes puisque les illustrations inspirées par les contes en ont peu à peu recouvert les murs.

Le conte *naqqâli* à l'époque qâdjâre

La fin du XVIIIe siècle vit l'avènement d'une des dynasties les plus importantes d'Iran, les Qâdjâres (1779-1925). Elle a marqué le début de l'ère moderne après une période de troubles et de luttes pour le pouvoir. Des échanges avec l'Occident se mirent en place ainsi que des relations diplomatiques avec les puissances européennes, ce qui a permis une transmission de savoirs de part et d'autre, et des adaptations du modèle culturel iranien à certains traits européens, notamment vestimentaires. La capitale se déplace à Téhéran, les maisons de café conservent une activité importante, bien que la période de bouillonnement soit déjà passée. Les conteurs et autres saltimbanques sont toujours sous l'autorité du roi par l'intermédiaire des Naghib al-Mamâlek qui assurent également les récits destinés à la cour.

À l'époque qâdjâre, le conteur de cour apparaît de nouveau au côté du conteur populaire. Pendant cette période, le *naqqâli* a poursuivi son essor. Dans *Histoire d'Iran,* au début du XIXe siècle, John Malcom décrit en détail sa représentation dans la citation suivante: "*In the court of Persia there is always a person who bears the name of «story-teller» to his majesty; [...] and those [men], sometimes display [...] extraordinary skill. [...] But the art of*

relating stories is, in Persia, attended both with profit and reputation. Great numbers attempt it, but few succeed. It requires considerable talent and great study…They must not only be acquainted with the best ancient and modern stories, but be able to vary them by the relation of new incidents, which they have heard or invented. They must also recollect the finest passages of the most popular poets, that they may aid the impression of their narrative by appropriate quotations."[12] [Il y a toujours à la cour de Perse une personne qui porte le nom de «conteur» de sa majesté […] et ces [hommes] font parfois preuve de talents extraordinaires. […] Mais, en Perse, l'art de relater des histoires est accompagné à la fois du profit et de la réputation. Beaucoup s'y essaient, mais peu réussissent. Cela requiert un talent considérable et beaucoup de travail…Ils doivent non seulement être familiers des meilleures histoires, modernes et anciennes, mais aussi être capables de les agrémenter par le récit de nouveaux épisodes qu'ils ont entendus ou inventés eux-mêmes. Ils doivent aussi se souvenir des meilleurs passages des poètes les plus populaires afin d'appuyer l'effet de leur récit par des citations appropriées.]

Les histoires dont parle Malcom sont vraisemblablement celles qui sont toujours populaires aujourd'hui, et ce passage nous donne une idée de la manière d'interpréter. Malcom fournit également les noms de deux conteurs, «derviche Suffer» et «mollâ Adenâ»,[13] le premier étant un conteur populaire, le second un conteur pour le roi. On remarque, avec les dénominations de derviche et mollâ, la perpétuation de la tradition de la période safavide qui attribue des titres honorifiques aux conteurs avec, dans le cas du derviche, un titre qui implique à la fois la sainteté et la pauvreté. Malcom donne une explication sur l'usage du terme mollâ comme étant une personne instruite, serviable et cultivée,[14] alors qu'il désigne aujourd'hui un fonctionnaire religieux.

Malcom inclut également un résumé d'histoires, qui, bien que n'étant pas présentes dans l'œuvre de Ferdowsi sont encore couramment racontées aujourd'hui. L'une d'entre elles est l'histoire des errances de Jamshid le destitué à Sistân et de son mariage secret avec la fille du roi de Sistân.[15]

A l'époque qâdjâre et surtout à l'époque de Nâssereddin Shâh (r.1831-1896), on peut distinguer trois catégories de *naqqâl*:

- Les *naqqâl* qui racontaient dans les maisons de cafés, les histoires épiques du *Shâhnâmeh* de Ferdowsi. Le plus



Peinture de café



Peinture de café

célèbre était Qolâm-Hossein Qulbace. En racontant les histoires, il donnait des conseils et des enseignements.

- Les *naqqâl* qui racontaient les histoires mythico-historiques comme l'*Eskandar-nâmeh*. Seyyed Ahmad Hamedâni était un des *naqqâl* parmi les plus connus et qui récitait également le *qazal* et les poésies amoureuses.

Dans beaucoup de *qahveh-khâneh* (cafés) on engage des lecteurs professionnels qui, au lieu de réciter les contes légendaires du *Shâhnâmeh*, régalent désormais leurs clients avec l'actualité politique.

- Les *naqqâl* qui relataient les histoires et événements historico-mythico religieux comme le *Hamzeh-nâmeh*. Âghânouri était un des *naqqâl* les plus connus dans ce genre d'histoires en critiquant les gouvernements en place.

Petit à petit, le conteur a étendu son rôle à celui d'informateur public. E.G. Browne atteste de l'effet que produisait la tradition populaire du conte à la fin de la période qâdjâre. Il écrit en citant une lettre de son correspondant, le 19 juin 1907: "*Everyone seems to read the paper now. In many of the Qahwa-khanas (coffee house) professional readers are engaged, who, instead of reciting the legendary tales of the Shah-Nama, now regale their clients with political news.*"[16] [On dirait que tout le monde maintenant lit le journal. Dans beaucoup de *qahveh-khâneh* (cafés) on engage des lecteurs professionnels qui, au lieu de réciter les contes légendaires du *Shâhnâmeh*, régalent désormais leurs clients avec l'actualité politique.]

La citation de Browne est particulièrement intéressante par le fait qu'elle montre que les grands évènements politiques ont quelque peu supplanté le conte. Cette lettre souligne de plus le pouvoir exercé par les conteurs en Iran en tant que source d'informations pour la population illettrée.

A cette époque, la transcription des récits des conteurs a influencé la tournure des contes avec une exigence de qualité. Pour illustrer cela, on peut citer l'histoire

d'*Amir Arsalân* composée par l'un des conteurs de Nâssereddin Shâh, qui a été mise par écrit à partir de son propre récit. C'est Mo'ayer al-Mamâlek, un petit-fils du roi, qui a fourni des informations sur la manière dont l'histoire fut écrite. Chaque soir le conteur venait lire pour le roi. Une de ses filles préférées fut si enchantée par les histoires qu'elle échafauda le projet de les transcrire à l'insu du conteur: "*Har shab hengâmi ke Naghib al-Mamâlek barây-e shâh naql migoft asbâb- neveshtan hâzer nabud posht-e dar mineshast va goftehâ-ye u râ be-ru-ye kâqaz miâvard. Az in jomle dâstân-e amir Arsalân ast.*"[17] [Chaque soir, lorsque Naghib al-Mamâlek racontait une histoire pour le roi, elle apportait de quoi écrire, s'asseyait derrière la porte et notait ce qu'il disait. C'est ainsi qu'est née l'histoire d'*Amir Arslân*.]

Après son écriture l'histoire demeura une œuvre populaire pendant quelques temps et fut intégrée à la tradition littéraire d'Iran.

De la fin du XIXe siècle jusqu'au début du XXe, les contes ont connu un immense succès, ce qu'illustre parfaitement le nombre de personnes ayant entrepris cette carrière: au début du XXe siècle quelque 5000 à 10 000 derviches se sont lancés dans diverses formes de tradition orale, dont le *naqqâli*.[18]

Avec l'avènement des techniques d'impression, les histoires racontées dans les cafés ont commencé à apparaître dans les livres à épisodes. La plupart étant des versions abrégées et de moindre qualité[19] des récits, elles n'ont pas moins contribué à la transmission des histoires en permettant aux exclus de la culture des cafés, c'est-à-dire aux femmes et aux enfants, l'accès à un grand nombre de textes.[20] Contrairement à l'idée selon laquelle l'écriture aurait été la principale cause de disparition de la culture orale, elle a permis, du moins en Iran, d'élargir son public.

Avec l'avènement des techniques d'impression, les histoires racontées dans les cafés ont commencé à apparaître dans les livres à épisodes. La plupart étant des versions abrégées et de moindre qualité des récits, elles n'ont pas moins contribué à la transmission des histoires en permettant aux exclus de la culture des cafés, c'est-à-dire aus femmes et aux enfants, l'accès à un grand nombre de textes.

Le *naqqâli* après la période qâdjâre

Ce genre de représentation s'est poursuivi jusqu'au XXe siècle mais a commencé à décliner avec l'arrivée des médias dans la vie quotidienne des gens. En 1940 la radio arrive en Iran, et lorsque la Seconde Guerre mondiale éclate, elle éloigne vite les clients des cafés du *naqqâli*. Depuis la fin des années 1950 l'audience de la télévision s'est tellement élargie que beaucoup de conteurs ont dû cesser leur activité.

La tradition de la récitation publique a été bouleversée par l'avènement de la Révolution islamique en février 1979. Le nouveau régime a instauré un certains nombre de restrictions sur l'expression artistique: musique, théâtre, cinéma… La politique culturelle du régime, défavorable à l'apologie des rois, a entraîné l'abandon des spectacles des conteurs et, pendant la guerre entre l'Iran et l'Irak entre 1980 et 1988, il n'y avait plus de représentation dans les cafés traditionnels.

En 1994, les musiciens ont commencé

à revenir dans les cafés et, dans certains, les conteurs ont fait leur réapparition. Aujourd'hui, bien que le nombre de cafés traditionnels ait augmenté, il n'y a que très peu de cafés qui perpétuent la tradition du *naqqâli*, en raison de la prépondérance des nouveaux médias et aussi d'une politique qui ne favorise pas l'histoire des rois de l'antiquité. Ainsi, comme les gens n'ont plus la possibilité d'assister au véritable spectacle du récit, ils y vont d'avantage pour écouter de la musique traditionnelle.

L'avenir du *naqqâli* repose sur la volonté de quelques conteurs qui s'efforcent de conserver cette tradition en la transmettant à d'autres. ■

Aujourd'hui, bien que le nombre de cafés traditionnels ait augmenté, il n'y a que très peu de cafés qui perpétuent la tradition du *naqqâli*, en raison de la prépondérance des nouveaux médias et aussi d'une politique qui ne favorise pas l'histoire des rois de l'antiquité.

---

1. Signifiant «Tête rouge», ce nom désigne un groupe militant qui porta Shâh Esmâ'il au pouvoir et aida ainsi à fonder la dynastie safavide.
2. Nasrâbâdi, Mohammad Tâher Mirzâ, *Tazkareh-ye Nasrâbâdi* [Histoire de Nasrâbâdi] , Ed. V. Dastgerdi, Téhéran, éd. Foroughi, 1939, p. 379.
3. Marzolph, Ulrich., «Hamze-nâme», [Le Livre de Hamze], in *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, vol. 6, pp. 430-436.
4. La *Zourkhâneh* (littéralement «maison de la force»), offre un contexte qui peut être considéré comme en partie cérémonial et en partie démonstration sportive. En contrebas, au centre du bâtiment qui accueille les pratiquants se trouve une cour autour de laquelle se disposent les hommes, et une galerie pour le maître (*ostâd*) ou le leader spirituel (*morshed*) et les musiciens. L'accompagnement musical est aujourd'hui limité à des percussions et une récitation de passages du Shâhnâmeh. Plusieurs rythmes sont employés, et une grande variété de mouvements y sont associés, dont des démonstrations de force faites en manipulant des objets lourds (des poids de bois et des chaînes métalliques) et des démonstrations de souplesse. Ils servaient autrefois de lieux de regroupement social. Des membres du *zourkhâneh* appartenaient également à des confréries ainsi qu'à des associations de quartiers.
5. Nasrâbâdi, M., *op. cit.*, p. 322.
6. Par exemple se reporter à l'anecdote sur Shâh 'Abbâs et le poète Mir Elâhi dans *Tazkareh-ye Nasrâbâdi* [Histoire de Nasrâbâdi] de Mahamad Tâher Mirzâ Nasrâbâdi, Ed. V. Dastgerdi, Téhéran, éd. Foroughi, 1939, p. 225.
7. Nasrâbâdi, M., *op. cit.*, p. 307.
8. Une ville au nord-est en Iran.
9. Nasrâbâdi, M., *op. cit.*, p. 357.
10. Voir Mahjub, Mohammad Ja'far, «Sokhanvari» [Eloquence], in *Sokhan*, n° 9, 1958, pp. 531-535, 631-637, 779-786.
11. Mahjub, M., *loc. cit.,* Voir également: pp. 631-637 avec des exemples de poésies et de discours.
12. Malcom, John, *History of Persia*, London, éd. John Murray, 1815, pp. 552-553.
13. *Ibid.*, pp. 553-554.
14. Malcom, J., *op. cit*., pp. 575-576.
15. *Ibid.*, p. 18.
16. Browne, Edward G., *The Persian revolution of 1905-1909*, Cambridge, Presse de l'Université de Cambridge, 1910, p. 143.
17. Jamâlzâd, Sa'id Mohamad, «Do Ruzi Bâ Nasser al-Din Shâh» [Deux jour avec Nasser al-Din Shâh], in *Yaghmâ*, n° 8, 1956, p. 217.
18. Aubin, Jane E., *La Perse d'aujourd'hui: Iran-Mésopotamie*, Paris, éd. Librairie Armand Colin, 1908, pp. 241-242.
19. Marzolph, Ulrich., *Dâstânhâ-ye shirin: Fünfzig Persische Volksbüchlein aus der Zweiten Hälfte des Zwanzigsten Jahrhunderts*, Stuttgart, éd. Franz Steiner Verlag, 1994; Ulrich Marzolph a traité des divers aspects des livres à épisodes (pp.78-81), a décrit la manière dont une histoire était finalement publiée dans ce format (pp. 93-94) et a répertorié 50 ouvrages de ce type publiés avant les années cinquante.
20. Tout comme l'a remarqué un *naqqâl* contemporain, «Sa mère lui racontait des histoires du *Shâhnâmeh*» (Torâbi 1990); cf. Marzolph, Ulrich., *Dâstânhâ-ye Shirin: Fünfzig Persische Volksbüchlein aus der Zweiten Hälfte des Zwanzigsten Jahrhunderts*, Stuttgart, éd. Franz Steiner Verlag, 1994, p. 94.

L'histoire du théâtre moderne persan (1870-1980)*

(1ère partie)

Touradj Rahnema

Traduit de l'allemand par
Shekufeh Owlia

Les premières tentatives de la part des Iraniens en vue de rédiger des pièces de théâtre à l'européenne remontent à la deuxième moitié du XIXe siècle, lorsque les dramaturges s'efforcèrent d'écrire des pièces mettant en scène des personnages épiques et décrivant des épisodes à la fois divertissants et critiques tout en étant adaptés à la compréhension de toutes les couches sociales. *L'histoire de l'alchimiste Mollâ Ebrâhim Khalil,* l'une des premières pièces de ce genre, fut rédigée en 1850 par Fath'Ali Akhoundzâdeh. Cette pièce ainsi que cinq autres furent écrites, en premier lieu, en azéri, pour n'être traduites en persan qu'en 1871 par Mirzâ Ja'far Gharatchedâghi. Le traducteur y ajouta une introduction intéressante, misant sur la valeur pédagogique du théâtre au sein de la culture persane.

Les comédies d'Akhoundzâdeh traitent des rapports sociaux corrompus et de la décadence existant au sein du système gouvernemental de l'époque de manière satirique. Certaines de ses pièces attirèrent également l'attention des étrangers et furent par conséquent traduites en diverses langues européennes peu après leur parution en langue persane.[1]

Mirzâ Aghâ Tabrizi qui, à l'époque, détenait le poste de premier secrétaire de l'ambassade de France à Téhéran, publia en 1871 quatre pièces de théâtre qui sont souvent faussement attribuées au diplomate et écrivain érudit Malkam Khân. Etant donné que ce dramaturge porte un regard critique sur la société persane, ses pièces pourraient être qualifiées de modernes.[2] Ces pièces, où l'influence profonde de dramaturges de renom français et russes parmi lesquels figurent Molière et Gogol se fait clairement ressentir, sont intitulées *Les aventures d'Ashraf Khân à Téhéran*, *Le mode de direction gouvernementale de Sâmân Khân de (la ville de) Boroujerd*, *Le voyage du Shâh Gholi Mirzâ à Kerbelâ* et *Les amours d'Aghâ Hâshem Khalkhâli.*

A l'exception de la dernière pièce énumérée ci-dessus, les autres s'efforcent de rétablir la vérité concernant les rapports sociaux en Iran tout en décrivant aux spectateurs le système gouvernemental iranien tel qu'il était. *Les aventures d'Ashraf Khân* montrent, avec une pointe d'ironie acerbe, la corruption qui régnait à Téhéran alors et le mode de vie de ses habitants. Ashraf Khân déclare même que «Téhéran n'est pas une ville, mais forme plutôt un goulet d'étranglement où l'on est inlassablement



Fath'Ali Akhoundzâdeh

menacé par les voleurs.» Ceux qui ambitionnaient d'y occuper un poste de haut rang ici devaient donner des pots-de-vin étant donné que même Sa Majesté l'Empereur réclamait sa part.

Ces pièces, où l'influence profonde de dramaturges de renom français et russes parmi lesquels figurent Molière et Gogol se fait clairement ressentir, sont intitulées *Les aventures d'Ashraf Khân à Téhéran, Le mode de direction gouvernementale de Sâmân Khân de (la ville de) Boroujerd, Le voyage du Shâh Gholi Mirzâ à Kerbelâ* et *Les amours d'Aghâ Hâshem Khalkhâli.*

Les premières traductions en langue persane de pièces de théâtre européennes parurent dans la deuxième moitié du XIXe siècle; ce fut précisément à cette époque que les traductions en persan des comédies de Molière comme *Le misanthrope* et *Le malade imaginaire* furent publiées, et ce respectivement en 1865 et 1886. Plus tard, d'autres pièces de ce grand dramaturge furent également traduites en persan. Il est intéressant de noter à quel point «*Ils [les traducteurs] avaient coutume d'actualiser l'action en adaptant, bien souvent, certains noms et situations particuliers aux conditions de vie courante en Iran. Par conséquent, les traductions étaient plutôt semblables à des paraphrases ou même, à la limite, à des variations d'un certain thème collectif.*"[3]

Deux des plus célèbres pièces écrites en Iran au début du XXe siècle sont la comédie de Tâher Mirzâ intitulée *Le mariage de son Excellence Mirzâ* (1902) et celle de M. Gh. Fekri intitulée *Les vieux gouverneurs, les nouveaux gouverneurs*. La première de cette pièce eut lieu à Téhéran peu après sa rédaction en 1915. La comédie de A. Mahmoudi intitulée *Hâji Riyâ'i Khân* est également digne d'être mentionnée; elle sortit environ trois ans plus tard et se base, elle aussi, sur les chefs-d'œuvre de Molière. Le spectateur averti prend toutefois bien vite conscience de ses défauts car, dans sa version iranienne, le tartuffe n'est pas aussi rusé et hypocrite que celui du modèle français sur lequel il se base, ce qui conduit l'auditoire à voir très vite clair dans son jeu.

L'un des plus talentueux dramaturges de cette époque, connu sous le nom de plume d'Ali Nourus, est Hassan Moghaddam. Il naquit à Téhéran en 1898, fit ses études en Suisse où il résida pendant de longues années. [...] De retour en Iran, il fonda avec d'autres jeunes iraniens ayant étudié en Europe un centre culturel ayant pour mission de renouveler la littérature et l'art persans. A cette époque, Moghaddam effectua souvent des discours sur le théâtre européen et ce fut en 1922 qu'il écrivit sa célèbre pièce en un acte intitulée *Ja'far Khân revient de l'étranger*. [...]

Ja'far Khân revient de l'étranger est une comédie critiquant deux générations

dont les idées et intérêts se heurtent. L'un des protagonistes principaux est un jeune homme de classe moyenne qui, après avoir passé un long séjour à Paris, est de retour auprès de sa famille dans son pays natal. Sa mère a décidé que son fils devait épouser sa cousine car cette dernière maîtrisait parfaitement tous les arts qu'une femme iranienne devait connaître pour combler son mari: "Elle peut faire le ménage, cuire des légumes, raccommoder et repasser des vêtements, lire le Coran, s'épiler les sourcils, cuire des pâtisseries, prédire l'avenir et pratiquer la magie." En outre, les autres membres de la famille de ce jeune homme sont tout aussi rétrogrades que la mère de Ja'far: ils croient, à titre d'exemple, que les Européens consomment la viande d'ours et de singe, allant même jusqu'à boire une sorte d'eau-de-vie que leurs prêtres extrairaient de peaux d'animaux!

Ja'far Khan, habillé selon la dernière mode parisienne, retourne dans son pays en compagnie de son chien «Carotte». Avant son arrivée, il prend même soin d'envoyer une carte à sa mère pour prendre rendez-vous avec elle. Loin de maîtriser totalement le persan, il le parle avec un certain accent français, employant même des mots étrangers. Ce jeune homme élevé dans un quartier pauvre de Téhéran emploie constamment le terme «nous les Parisiens», et semble être d'avis que la modernisation se limite au changement de l'apparence.

Ja'far Khân est à peine de retour que les ennuis commencent. Son oncle à l'esprit rétrograde ne tolère point le comportement glacial de son neveu, trouvant même qu'il a une façon bien curieuse de donner des poignées de main, ce qui le met en colère à plusieurs reprises au cours du récit. De plus, étant un musulman pieux, l'oncle a du mal à supporter que Ja'far ne se déchausse pas avant de rentrer, pratique qui contribuerait, selon lui, à salir la maison. [...] De par la représentation de ses types et de ses dialogues mémorables, cette comédie constitue, en soi, une des plus intéressantes pièces à jamais avoir été écrites en persan.

> La comédie de A. Mahmoudi intitulée *Hâji Riyâ'i Khân* se base, elle aussi, sur les chefs-d'œuvre de Molière. Le spectateur averti prend toutefois bien vite conscience de ses défauts car, dans sa version iranienne, le tartuffe n'est pas aussi rusé et hypocrite que celui du modèle français sur lequel il se base, ce qui conduit l'auditoire à voir très vite clair dans son jeu.

Rezâ Kamâl, autre étoile du firmament de la littérature contemporaine persane ayant le nom de plume de Shahrzâd, naquit à Téhéran en 1898. [...] Vivant à une époque où les artistes n'avaient pas les moyens de s'épanouir pleinement, il fut contraint de se résigner au suicide à l'âge de trente-neuf ans. Cet écrivain érudit écrivit néanmoins un grand nombre de pièces de théâtre dont *Paritschehr et Parizâd* (1920) et *Les Mille et Une Nuits* (1930) furent les mieux reçues par le public.

Dschidschak Alishâh, œuvre satirique écrite par Sâhib Behrus (1891-1971), cherche à décrire la vie à la cour des rois sous le règne des Qâdjâres. Cette pièce est similaire, à bien des égards, à une pièce de Carl Zuckmayer intitulée *Der Hauptmann von Köpenick*; cependant, de par l'ironie et la critique acerbe qu'elle renferme, personne n'a accepté de la mettre en scène jusqu'à aujourd'hui. Le fait qu'il fut plus tard déclaré que cette pièce de théâtre sapait les bases de l'ancien ordre social et n'avait donc aucun lieu avec l'époque moderne ne changea

pas l'opinion des dirigeants à propos de cette comédie de Behrus.[4] Sous le règne de Rezâ Shâh, le dramaturge Behrus fut contraint de s'orienter vers la recherche scientifique. C'est la raison principale pour laquelle les pièces qu'il rédigea durant les dernières années de sa carrière demeurèrent sans écho. Même *Le roi persan et la demoiselle arménienne* (1927) a une valeur dramatique inférieure à *Dschidschak Alishâh*. Ce qui distingue cette œuvre des autres est qu'elle critique non seulement la situation sociale d'autrefois en Iran, mais également qu'elle présente des idées grotesques. En outre, les dialogues des personnages principaux en présence du Shâh sont captivants, tout comme ceux du connétable et de Karim, le fou du roi rusé de la cour.

Nasr fonda, en 1916, le premier théâtre moderne populaire du pays et forma une troupe rassemblant plusieurs acteurs talentueux du pays. Il écrivit, en outre, une série intéressante de pièces en un acte et traduisit en persan plusieurs pièces en diverses langues européennes. Il fut ainsi surnommé le "père du théâtre moderne persan".

Hedâyat et Abdolhossein Noushin, Téhéran, 1947

Toutes les pièces que nous avons présentées jusqu'à présent furent écrites en prose. Il faut ainsi attendre les deux premières décennies du XXe siècle pour voir l'émergence de pièces rédigées en vers traitant pour la plupart soit d'événements historiques, soit de la vie des grandes personnalités de l'histoire persane.[5]

Avec la chute de la dynastie qâdjâre en 1925 et les débuts du règne des Pahlavi la même année, une période difficile commença pour les artistes iraniens. Comme le nouveau gouvernement n'admettait aucune critique, ces derniers n'avaient pas la moindre liberté d'expression. Cette situation dura jusqu'en 1941 où le Shâh, qui s'efforçait de gagner les faveurs des Nazis, fut obligé d'émigrer sous la pression qu'exerçaient les Alliés. Comme nous l'avons mentionné plus haut, alors qu'au début du XXe siècle plusieurs pièces de théâtre visant à critiquer la situation sociale contemporaine furent écrites, sous le règne de Rezâ Shâh, peu d'œuvres de ce genre furent rédigées à l'exception près de *Parvin, la fille de Sâssân* (1930) et *Mâziâr* (1933) de Hedâyat qui relatent des événements purement historiques et ont pour thème de grandes figures historiques.

Ce n'est qu'après l'émigration du Rezâ Shâh et de l'accession au trône du son successeur qu'un certain droit de parole fut restitué aux artistes iraniens. Deux grands dramaturges donnèrent alors un souffle nouveau au théâtre iranien de cette époque: Seyyed-Ali Nasr (1890-1961) et Abdolhossein Noushin (1900-1970). Nasr fonda, en 1916, le premier



Pièce de L'oiseau bleu *de Maeterlinck, traduit et présenté par Noushin*

théâtre moderne populaire du pays et forma une troupe rassemblant plusieurs acteurs talentueux du pays. Il écrivit, en outre, une série intéressante de pièces en un acte et traduisit en persan plusieurs pièces en diverses langues européennes. De plus, en 1939, il fonda la première académie de théâtre de l'Iran. Ce n'est donc pas sans raison que ce dernier a été nommé le "père du théâtre moderne persan".

En France, Noushin fréquenta une école d'art dramatique et retourna à Téhéran vers la fin des années vingt, où il se mit à traduire les pièces de Molière intitulées *Tartuffe* et *L'avare*. Il mit également en scène *Topaze* de Marcel Pagnol. Les pressions exercées par le gouvernement poussèrent néanmoins Noushin à arrêter ses projets dramatiques. Il retourna donc à Paris et ne revint à Téhéran qu'après l'abdication de Rezâ Shâh, fondant alors une troupe dont sa femme et plusieurs autres acteurs furent membres.

Noushin forma lui-même la plupart des jeunes acteurs talentueux avec qui il travaillait. Il traduisit également en persan plusieurs drames européens dont *Les Bas-fonds* de Gorki et *La putain respectueuse* de Sartre, *L'oiseau bleu* de Maeterlinck et certaines pièces de Shakespeare. *Le coq chantant tôt le matin*, pièce qu'il écrivit lui-même en 1947, ne fut jamais mise en scène car, peu après sa rédaction, il fut arrêté par la police et envoyé en prison. La valeur de cette œuvre, qui décrit l'exploitation des ouvriers d'une entreprise, réside dans le fait qu'elle tourne autour des conflits de la classe ouvrière. Ayant été libéré deux ans plus tard grâce à des amis, il se rendit clandestinement à Moscou où il se voua corps et âme à la réalisation de ses ambitions littéraires et trouva la mort dans cette ville même. ■

---

* Article paru dans son livre intitulé *Ein Leben im Dienste zweier Kulturen* (Une vie vouée au rapprochement de deux cultures)

1. A titre d'exemple "The Vazir of Lankaran" publié à Londres en 1882.
2. Momeni, M. B., *Quatre pièces de théâtre par Mirzâ Aghâ Tabrizi*, Téhéran, 1976, p. 7.
3. Jan Rypka: Iranische Literarurgeschichte. Leipzig 1959, p.538.
4. Touraj Rahnema: Die neupersische Literatur. Le Kindlers neues Literaturlexikon, vol. 20. Munich 1997, p. 538.
5. Par exemple, *L'histoire de Parvis* écrit par Ali-Mohammad Oweysi, publiée à Istanbul en 1909, ou La *résurrection des rois persans dans les ruines de Ktesiphon* (1915) par Mirzâdeh Eshghi. En 1916, Abolhassan Foroughi rédigea une pièce en vers intitulée *Shideh et Shidush.* La seule comédie a avoir été écrite sous forme de poème est une pièce de Habib Esfahâni qui, en réalité, est une traduction libre du *Misanthrope* de Molière.

Modernité poétique libanaise

Nastaran Yasrebi Nejâd
Université Azâd Islamique d'Arak

La modernité poétique libanaise est née de la conjonction de plusieurs tendances de fond: dépérissement de la «forme vieille» et des modèles de versification classique qui perdent dans les années 1940 toute valeur normative et toute séduction pour les poètes libanais; attirance pour le travail des avant-gardes et choc provoqué par la découverte du surréalisme et du «stupéfiant image»; retour critique du monde arabe vers sa propre tradition poétique, dont les poètes modernes veulent retrouver, par-dessus des siècles de sclérose, la fécondité originelle: *«Après des siècles d'immobilité orgueilleuse et détachée, brusquement la poésie arabe se met en mouvement»*[1], constate Salah Stétié dans son essai *Les Porteurs de feu* (1972). Cette mutation esthétique, en résonance avec le bouleversement des valeurs qu'a causé la Seconde Guerre mondiale, accélère la déprise des modèles jusqu'alors vénérés: aussi bien l'imitation conformiste de la poésie française des siècles passés que le respect fétichiste des règles imposées par la tradition de l'arabe classique, langue intangible de la Révélation ultime.

Pour les écrivains de culture arabe, le français, langue étrangère et qui, au Machrek, n'est pas liée directement à une entreprise coloniale, offre la possibilité d'expérimenter une recherche verbale qui serait bloquée en arabe par le poids des tabous pesant sur cette langue. Salah Stétié, reprenant une argumentation développée par Jean-Paul Sartre dans sa présentation des poètes de la négritude, souligne le dynamisme dialectique qu'induit le recours à une langue étrangère comme le français: «*Aux écrivains qui viennent d'ailleurs, la langue française propose un terreau qui, par sa délicatesse et toutes les finesses attachées à un vieux tuf riche en subtilité créatrice, leur permet d'exprimer jusqu'au plus obscur et au plus délié d'eux-mêmes; au territoire mental du français, un peu gris parce qu'il est de vieille et prudente Europe, ces écrivains apportent une autre poussière éclatante, des couleurs plus robustes, et des saveurs plus frustes parfois mais plus hautes, un éblouissement inconnu…*»[2]

La modernité s'est d'abord marquée par des innovations formelles. Fouad Abi-Zeyd (1915-1958) reprend dans ses *Poèmes de l'été* (1936) et ses *Nouveaux Poèmes* (1924) la thématique phénicienne, mais avec l'ampleur nouvelle que donne le recours au poème en prose: «*J'ai du sang latin dans les veines, arabe aussi. Persan, grec, romain, assyrien, byzantin, j'ai tous les sangs; des souvenirs. Dans la trirème où (le premier !) je fus embarqué jadis, j'ai été initié aux soleils, j'ai connu toutes les mers.[…] À présent, le passé n'est plus que souvenir; je me suis accordé à tous les rythmes des vagues; mobilité est devenue ma loi.*»[3]

Victor Hakim (né en 1907) a rassemblé les poèmes de *Pharnabaze* (1945) autour de l'étrange figure d'un rêveur impénitent, qu'il présente ainsi à l'orée de son texte: «*Sa vie est une création continue.*»[4] Malgré quelques facilités d'expression, il parvient à tenir sa gageure: «*Un homme a passé dans mes songes/ et ne me connaît plus.*»[5]

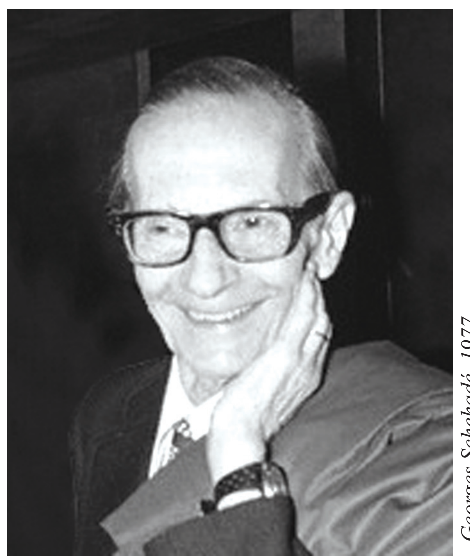
Mais le premier grand rêveur de la poésie libanaise francophone est sans conteste Georges Schehadé (1907-1989), que la critique a souvent rapproché du surréalisme. Libanais d'Égypte, né à Alexandrie, Schehadé publie en 1938 dans la revue *Commerce* une première série de poèmes, reprise la même année par GLM. Il continue chez le même éditeur avec *Poésies II* (1948) et *Poésies III* (1949), il donne

ensuite aux Éditions de l'Arche *Si tu rencontres un ramier* (1951), puis il réunit l'ensemble de ces textes chez Gallimard, en 1952, sous le titre *Les poésies*. Deux recueils poétiques, *L'Écolier sultan* et *Rodogune Sinne*, d'abord publiés par GLM en 1947 et 1950, sont réédités par Gallimard en 1973, avec la mention «Premiers écrits». Un dernier texte poétique, *Le Nageur d'un seul amour*, paraît en 1985. Entre-temps, Georges Schehadé s'est dirigé vers le théâtre. *Monsieur Bob'le*, pièce écrite en 1939 et jouée à Paris en 1951 au théâtre de la Huchette, suscite une polémique qui marque l'émergence d'un «nouveau théâtre» de langue française. De *La Soirée des proverbes* (1954) aux *Violettes* (1960) et à *L'Émigré de Brisbane* (1965), Georges Schehadé, en complicité avec Jean-Louis Barrault, propose une forme de théâtre poétique, qui préfère à la vraisemblance psychologique l'apparente incohérence du rêve et surtout «l'émancipation des mots», qui deviennent les vrais conducteurs de ses pièces. Le Grand Prix de la francophonie, qui lui fut décerné en 1986 par l'Académie française, a consacré l'éminente qualité de cette œuvre.

Un peu plus jeune que Georges Schehadé, moins connu hors du Liban qu'il n'a quitté que pour de très brefs séjours à Paris, Fouad Gabriel Naffah (1925-1983) a été reconnu par Yves Bonnefoy comme un de ces poètes dont l'œuvre «*va d'un coup [...] à une pensée de l'Un, de l'Obscur, du Lumineux, ou d'autres aspects fondamentaux de notre être.*»[6] Né dans une famille de tradition grecque orthodoxe, maîtrisant très bien la langue arabe dans laquelle il a publié plusieurs séries de textes, il a rassemblé ses premiers poèmes en français en 1950, dans un recueil devenu inaccessible. Ils sont repris dans *La Description de l'homme, du cadre et de la lyre* qu'il fit d'abord paraître à Beyrouth, à compte d'auteur, en 1957, puis à Paris, au Mercure de France, en 1963. Un second recueil, *L'Esprit-Dieu et les biens de l'azote,* connaît une première édition à

Georges Schehadé, en complicité avec Jean-Louis Barrault, propose une forme de théâtre poétique, qui préfère à la vraisemblance psychologique l'apparente incohérence du rêve et surtout «l'émancipation des mots», qui deviennent les vrais conducteurs de ses pièces.

Beyrouth en 1966 avant d'être repris à Paris en 1968 par la revue *La Délirante*. Entre 1980 et 1983, il donne des poèmes (qu'il qualifiait lui-même de «poèmes alimentaires») au quotidien libanais *Le Réveil*. Avant sa mort à l'hôpital, il travaillait sur deux manuscrits qui semblent avoir été détruits avec ses effets personnels. Les Éditions Dar an-Nahar de Beyrouth ont donné en 1987 (en pleine



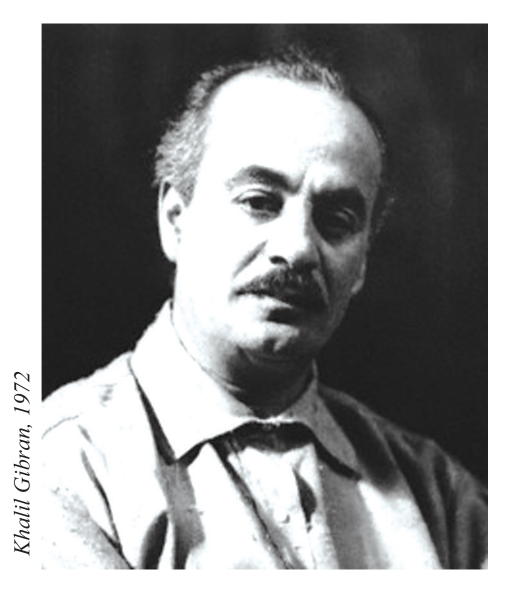
Georges Schehadé, 1977

Photo: Richard Melloul

guerre du Liban) une très belle édition posthume de l'ensemble de son œuvre.

Fouad Gabriel Naffah refusait les habits d'une modernité superficielle (celle qui se contente de mettre en pièces les formes classiques). Il versifie, souvent en alexandrins, éventuellement rimés. Il ne récuse même pas la filiation du parnasse qui le rattache à une tradition de poésie philosophique. *La Description de l'homme, du cadre et de la lyre* se compose d'une suite de poèmes (généralement de 17 alexandrins sans contrainte de rimes) qui passent ironiquement la revue des interrogations métaphysiques *(«Au début j'étais athée comme un clair de lune / Ne croyant qu'à la poudre d'escampette / Aux hasards d'évasion au néant»*[7]) et proposent une version discrètement distante du mal de vivre baudelairien ou mallarméen:

Fouad Gabriel Naffah refusait les habits d'une modernité superficielle (celle qui se contente de mettre en pièces les formes classiques). Il versifie, souvent en alexandrins, éventuellement rimés. Il ne récuse même pas la filiation du parnasse qui le rattache à une tradition de poésie philosophique.


Khalil Gibran, 1972

«Avide de sommeils de voyages et de mort
Mais doutant des vertus somnifères du vin
Fatigué des essais de mourir en poèmes
Un homme triste et seul en quête de miracles
Ne peut manquer enfin de rencontrer la mer
[...]
Quand retenant soudain sa course au sabordage
Il renonce au néant mais si près de l'atteindre
Qu'il reviendra souvent le pleurer sur la plage»[8]

L'Esprit-Dieu et les biens de l'azote, qui mêle sections en prose et séquences versifiées, développe une inspiration plus franchement philosophique, scientifique, voir alchimique. Les poèmes en alexandrins retrouvés dans les journaux libanais apparaissent comme la reprise jusqu'à l'obsession des mêmes schémas de pensée et de forme, mais il faut peut-être les lire en relation avec l'un des derniers vers de l'ultime poème publié: *«L'ironie est le seul et unique "devoir".»*[9]

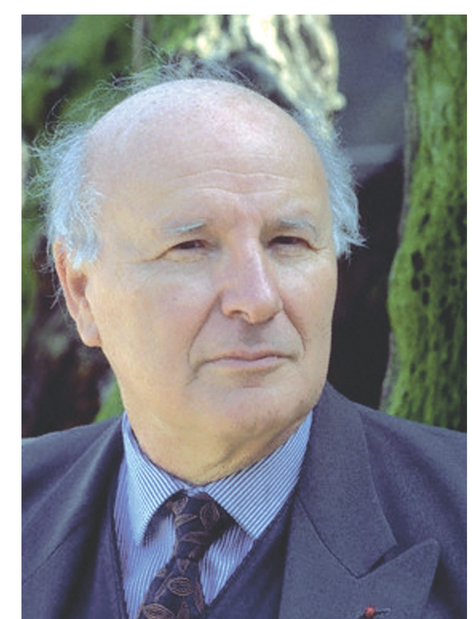
Salah Stétié (né en 1929), diplomate de profession, a choisi d'être un infatigable passeur (ou «porteur de feu») entre l'Orient et l'Occident. Deux influences majeures ont commandé sa formation: à Beyrouth, les cours de Gabriel Bounoure, ami d'Edmond Jabès et introducteur au Proche-Orient de nombreux poètes français modernes; à Paris, l'enseignement de Louis Massignon

au Collège de France, qui lui a révélé la mystique soufie. Ses nombreux essais (*Les porteurs de feu*, 1972; *Ur en poésie*, 1980; *Archer aveugle*, 1986; *Lumière sur lumière ou l'Islam créateur*, 1992; *Le Nibbio*, 1993; *Hermès défenestré*, 1997) approfondissent sa réflexion sur sa double appartenance culturelle à travers sa relation aux langues arabe et française. Il a ajouté la pratique à la théorie en traduisant plusieurs écrivains du monde arabe: le poète irakien Badr Shaker as-Sayyâb ou Khalil Gibran, auteur - en anglais - du célèbre *Prophète.*

Son œuvre poétique, commencée avec les proses de *La Mort abeille* (1972) et les poèmes de *L'Eau froide gardée* (1973), s'est grossie, au fil des années, de *Fragments: Poème* (1978) ou *Inversion de l'arbre et du silence* (1981) à *L'Autre Côté du très pur* (1992) et *Fièvre et guérison de l'icône* (1998): elle constitue aujourd'hui l'un des plus impressionnants massifs de poésie francophone, couronnée par le Grand Prix de la francophonie en 1995, encore augmentée à la fin des années 1990 par la publication d'une vingtaine de titres.

On a souvent inscrit la poésie de Salah Stétié dans une filiation mallarméenne. Il a sûrement retenu de l'auteur du *Coup de dés*... l'importance de la typographie, de la dramatisation du poème sur la page, le goût d'une obscurité nécessaire du poème, comme aussi l'aspiration à une pureté absolue. Mais Salah Stétié tient encore plus sûrement de la tradition poétique arabe, par sa fidélité à la composition en arabesque, dans le jeu des variations et des reprises, par sa volonté d'abstraction, par sa descente vertigineuse dans l'opacité de l'Être.

L'audience d'un Schehadé ou d'un Stétié ne doit pas occulter la vitalité de



Salah Stétié, 1995

la poésie libanaise, solidement entée sur le pays, malgré la guerre qui ravage le pays dans les années 1970 et 1980, malgré les nombreux départs en exil. Julien Harb (né en 1930) continue dans la voie d'un lyrisme habité par la tradition poétique arabe (*Feuilles éparses*, 1950; *Feux follets*, 1966; *Le Dit de l'espace*, 1970; *Dans le bleu du miroir*, 1986).

Salah Stétié tient encore plus sûrement de la tradition poétique arabe, par sa fidélité à la composition en arabesque, dans le jeu des variations et des reprises, par sa volonté d'abstraction, par sa descente vertigineuse dans l'opacité de l'Être.

Claud Khal se veut plus contestataire, à l'écoute des grands remue-ménage idéologiques qui secouent le monde (*Le Mal-Être*, 1970; *Lazzalée,* 1972; *E (X)*, 1972). Fouadel-Etr, fondateur à Paris, en 1967, de la revue *La Délirante*, conjugue poésie et obscurité dans son recueil

Comme une pieuvre que son encre efface (1977):

«Ainsi qu'une pieuvre
Que son encre même efface
Le poème et la nuit»[10]

Le Syrien Kamal Ibrahim (né en 1942) se livre à une étrange entreprise de déconstruction du vocabulaire français (*Baylone. La Vache et la mort,* 1967). Jad Hatem (né à Beyrouth en 1951) s'interroge sur la douloureuse opacité du monde (*Énigme et chant*, 1984).

Une grande partie de la poésie libanaise de langue française est l'œuvre de femmes. En 1911 déjà, May Ziadé (née à Nazareth en 1886), auteure d'une œuvre importante en langue arabe, avait publié en français, sous le pseudonyme d'Isis Copia, un recueil de vers d'inspiration romantique, *Fleurs de rêve*. Claire Gebeyli (née à Alexandrie en 1935, de parents grecs), journaliste au quotidien *L'Orient-Le Jour*, a publié plusieurs recueils, de plus en plus hantés par les déchirements du Liban en guerre (*Poésies latentes*, 1968; *Mémorial d'exil*, 1975; *La Mise à jour*, 1982; *Dialogue avec le feu*, 1986). Laurice Schehadé (née en 1911), sœur de Georges Schehadé, a publié à Paris chez GLM plus d'une douzaine de recueils de prose et de vers, souvent centrés sur une figure autobiographique nommée Anne.

Les titres de ces volumes (*Le temps est un voleur d'images*, 1952; *Jardins d'orangers amers,* 1959; *Le Batelier du vent*, 1961) suggèrent le registre délicatement sensuel, l'inspiration surréalisante de ces poèmes. La poétesse en a donné une anthologie dans *Le Livre d'Anne* (1969). Nadia Tuéni (1925-1983), de famille druze, écrit dans ses deux langues, l'arabe et le français. Ses poèmes, d'abord gagnés par la frénésie surréaliste de l'image, sont de plus en plus traversés par la hantise de la mort: le cancer dévore son être; la guerre ravage le Liban.

L'ensemble de ses recueils (parmi lesquels *L'Âge d'écume*, 1965; *Le Rêveur de terre,* 1975; *Archives sentimentales d'une guerre au Liban*, 1982) ont été rassemblés après sa mort dans une belle édition d'*Œuvres complètes*.

Vénus Khoury-Ghata (née en 1937), qui a partagé sa vie entre le Liban et Paris, est romancière et poète (plusieurs recueils, dont *Les Ombres et leurs cris,* 1977; *Un faux pas du soleil*, 1982; *Monologue du mort,* 1987). Sa poésie est marquée par la hantise de la mort, disparition d'un être aimé (*«Il prit le large sur des vagues de terre»*[11]) ou tendance suicidaire du pays: *«Nous n'avons qu'à nous attabler / pour consommer le rire de nos morts.»*[12] ■

---

1. Anhoury, Aoun, *Panorama de la poésie libanaise d'expression française*, Ed. Dar el-Machrek, Beyrouth, 1987, p. 28.
2. *Dictionnaire de la poésie française*, Ed. PUF, Paris, 2008, p. 433.
3. Ghaneme, G., *La Poésie libanaise d'expression française*, Ed.Université libanaise, Beyrouth, 1981, p. 44.
4. Khalaf, Ziyad, *Littérature libanaise de langue française,* Ed.Sherbrooke, Québec, 1974, p. 26.
5. Ibid. p. 27.
6. *Dictionnaire de la littérature libanaise de langue française*, Ed. L'Harmattan, Paris, 1998, p. 188.
7. Ibid.
8. Op.Cit. *Dictionnaire de la poésie française*, p. 434.
9. Ibid.
10. Op.Cit. Khalaf, p. 48.
11. Ibid.p. 49.
12. Ibid.

'Attâr
Prince d'Antinomie de Renoncement

Esfandiâr Esfandi
Université de Téhéran

Roger Caillois et Jean-Clarence Lambert ont composé jadis une imposante anthologie, le *Trésor de la poésie universelle*, qui regroupe et présente en un seul et même épais volume ocre de plusieurs centaines de pages, un florilège de poèmes, de textes traditionnels, tous plus ou moins sacrés. On y retrouve des vers du monde entier, et de toutes les époques; on y rencontre l'amour, la peur, le feu, le sang, le cortège des grands de la légende et de l'histoire (on peut même y croiser, sous les traits des prophètes de jadis, des hommes du futur). «Fantaisie» est le fin mot de ce spicilège verbal, «force» aussi, et «beauté», et «courage», et «haine», et «violence»… ce pot est bien «pourri», tant la vie s'y déploie dans toute son envergure; et que de «renoncements», au détour du moindre poème, de la moindre des pages, des doctrines de ses sages, si belles et sans vigueurs, chinoises, bouddhiques; on y croise une perle tibétaine du XVIIIe dont H. Meyer traduisit ainsi le titre: «Précieuse guirlande de la loi des oiseaux», extrait du discours du Grand Oiseau (mais oui) qui se termine ainsi: «En conséquence, renoncez au monde et réalisez la bonne Loi!» la seule et toujours bonne, l'unique et sans pareille… Il n'y a de loi que «la» Loi, et pas de vie hors du renoncement… sempiternelle affaire. Et toutes les sagesses aiment à renoncer, à faire renoncer, au nom de Celui qui lui, Dieu merci, ne renoncera jamais. C'est courant, le renoncement prôné avec hauteur, par les échappés du bain mystique, tous plus ou moins talentueux, et qui disent «chercher Dieu» sans trop savoir que dire…

En voici un que l'on admire encore, tant ses livres sont bien faits, tant ils furent bien faits, tour à tour mêlant et séparant, les savoirs du corps et le savoir de l'âme. Du *Mémorial des Saints* qu'il composa très tôt jusqu'à son *Diwân* de poèmes, en passant par son *Livre divin* et ses milliers de mots versifiés en chemin, toujours il prit soin de célébrer la coite (et pensa-t-il souveraine) résignation… Il naquit à Neyshâbour, le Grand Farid ad-Din, en ce XIIème siècle de l'ère chrétienne qui vit aussi sa mort. Qu'il composa *Le Livre divin*, celui des secrets, et les vers de l'adversité, rien n'est plus sûr et plus manifeste au public des lettrés d'Iran. Mais personne à part le dernier des «vieillards de jadis» de la vieille rue des *Khâdjeh Roshanâi-hâ* de Neyshâbour ne sut (allez savoir comment) qu'il aima, à en redemander les soirs de liesse printanière, le potage Komaii qui a un goût de fer et qui vibre au manger en roulant dans la glotte. Il fut donc iranien, grand bien lui fasse, et mystique de surcroît, de la race des chercheurs de Dieu, des quêteurs de «jouissance intime» si hautement décrits par Tauler, prince aussi, mais parmi les prêcheurs «infidèles» d'Occident. «Nous ne sommes pas tous iraniens» n'aurait jamais dit Henri Bremond, mais, «(…) nous sommes tous mystiques en puissance (…)» aura-t-il en revanche rapporté dans l'un de ses maîtres ouvrages[1], paraphrasant ainsi Tauler en son lointain XIVe siècle, en décrivant l'expérience mystique comme expérience de la présence de Dieu, comme expérience d'une certaine prise de conscience de Dieu. C'est prêcher la parole (toujours bonne à prendre) de l'idéal contemplatif, qui fit les beaux

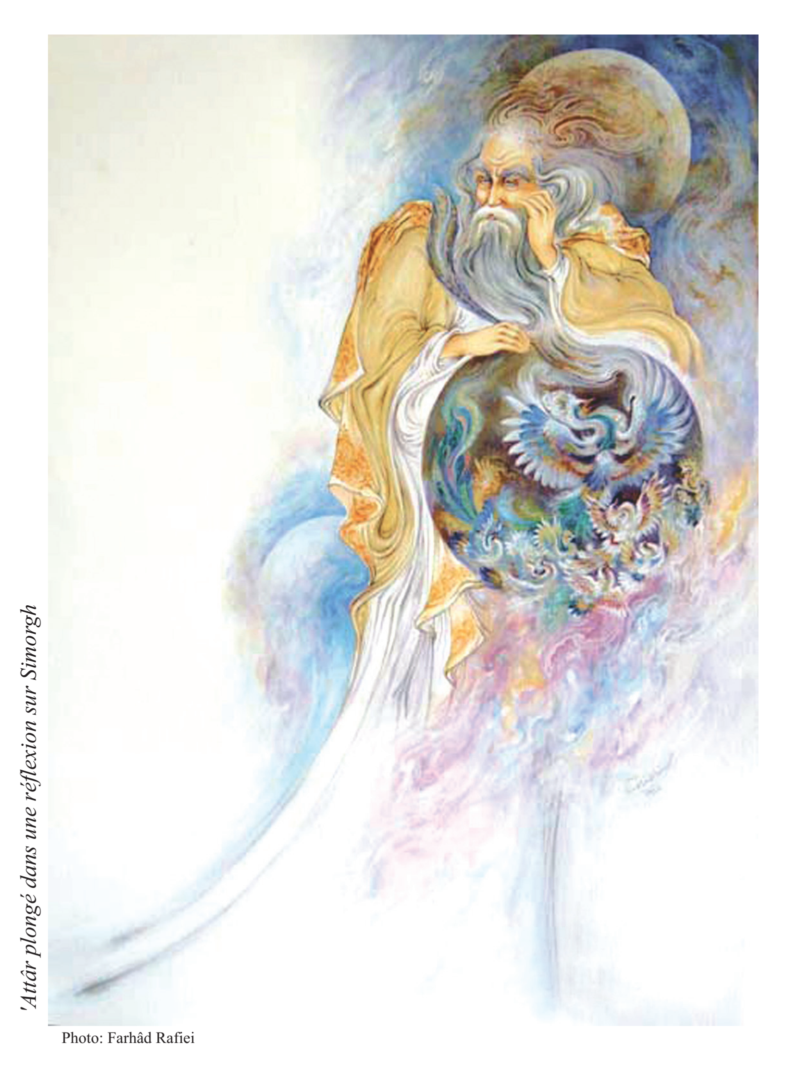

'Attâr plongé dans une réflexion sur Simorgh

Photo: Farhâd Rafiei

> On y retrouve des vers du monde entier, et de toutes les époques; on y rencontre l'amour, la peur, le feu, le sang, le cortège des grands de la légende et de l'histoire (on peut même y croiser, sous les traits des prophètes de jadis, des hommes du futur).

jours de la poésie mystique, mais qui ne fit pas toujours bon ménage avec la théologie scolaire (le mot est voulu), depuis Gerson et la rupture d'Occident au XIVe, depuis l'Espagne du XVIe et la France du XVIIe, depuis qu'ils sévissent, tous les férus de théologie mystique et de ruptures à grands fracas…

Les soufis d'Orient ne furent jamais en reste, qui léguèrent à nous autres lecteurs de romans de gare, des vers initiatiques sur le «tout et le rien», sur le «je dis sans rien dire», sur le «dire n'est rien mais je le dis», sur le «dire fais pitié mais laissez-moi le dire», etc. Que de peine et de rancœur pour les traine-savates de l'illumination, pour les laisser-pour-comptes de la vérité, qui ne «sauront» jamais, comme il sied aux éveillés de tous bords, le pur alphabet divin… Ils s'échinèrent en sauveur (trémolos s'il vous plaît), avec l'art majeur du symbole, réduit à l'état d'improbable analogie, de délicate métaphore, transformé en paraboles perdues chercheuses d'égarés. Ils s'échinèrent disais-je, à reconstituer l'impensable, à sauver les restes de notre humaine incompréhension. A trop vouloir nous rappeler la bassesse de notre entendement, ils nous firent douter de la nôtre de connaissance, et de la part adéquate de Divin qui fut et reste notre legs le plus précieux. A forcer le symbole en direction de l'âme on obtient… des poèmes, des vers de toute beauté, qui comme l'oiseau, savent s'arracher à l'attraction du sol (qui toujours gardera le mauvais rôle). 'Attâr fit «son» La Fontaine avant l'heure (qui fit de son côté «son» 'Attâr l'air de rien) et propulsa ce faisant, les thèses initiatiques de l'envolée vers Dieu à hauteur du plus noble des bestiaires analogiques. *Le Langage des Oiseaux*, c'est cet autre sublime constat d'échec où pour la sempiternelle fois, l'homme mystique écarte à coup de métaphores l'homme du commun du chemin tracé de la connaissance divine. Et de savoir qu'ils furent si nombreux les *sâleks* de tous les clochers, de Rûmi à Dabbagh, et de là à toutes les aires culturelles, à parcourir (ou à faire croire

qu'ils parcouraient) la Voie des nantis de la divine symbiose, de savoir qu'ils se démenèrent comme de pauvres… poètes, pour faire passer en nous une once de cet Amour perçu (et si peu partagé), de savoir malgré tout qu'ils n'espérèrent *pas même* le miracle de l'analogie… de savoir tout cela nous laisse… perplexes. Perplexes, mais aussi, désarmés face à Dieu, qui dans son infinie miséricorde, rendit à ce point loquaces, de majestueux «ignorants», qu'ils offrirent en partage autant de témoignages mystiques dont le *Langage* de 'Attâr ne constitue qu'une part infime, mais non des moins glorieuses.

Pour se faire une juste idée de l'expression assumée, chez 'Attâr, de l'impuissance du verbe, appliqué à la description du Créateur, il faut se tourner vers l'Invocation liminaire du *Langage des Oiseaux*, là où il est si peu question d'oiseaux, mais tellement du Dieu des oiseaux auquel conduira irrémédiablement le périple initiatique d'une nuée de volatiles triés sur le volet par les bons soins du poète…

Les oiseaux parcoururent les plaines et les vallées, nous est-il narré, quand le grand vol s'en alla s'éclaircir en chemin. Beaucoup désertèrent, d'autres périrent, et quelques uns arrivèrent au terme du voyage, initiatique s'il en est: ils cherchaient, parait-il, l'oiseau-roi, et ce furent eux-mêmes qu'ils découvrirent, au lieu des traits objectifs du Simorgh légendaire tant désiré. Leur propre essence, en somme, qu'ils venaient de trouver, sous la toile des apparences. Le message, équivoque, donne matière à réfléchir. A l'impossible description liminaire (dans l'Invocation) de la nature divine, répond le dévoilement hypostatique de la nature divine des volatiles. La boucle est obliquement bouclée et Dieu reste encore hors d'atteinte, même pour les plus initiés des initiés…

Quand, s'adressant à Dieu, 'Attâr le place à juste titre plus haut que sur le piédestal de son propre entendement, c'est qu'il ne peut rien dire. Quand il dit sans broncher, à l'intention de Dieu, que «(…) les prophètes eux-mêmes se perdent dans la poussière de (Son) chemin», c'est qu'il ne peut rien dire. Quand il soutient,

A l'impossible description liminaire (dans l'Invocation) de la nature divine, répond le dévoilement hypostatique de la nature divine des volatiles. La boucle est obliquement bouclée et Dieu reste encore hors d'atteinte, même pour les plus initiés des initiés...

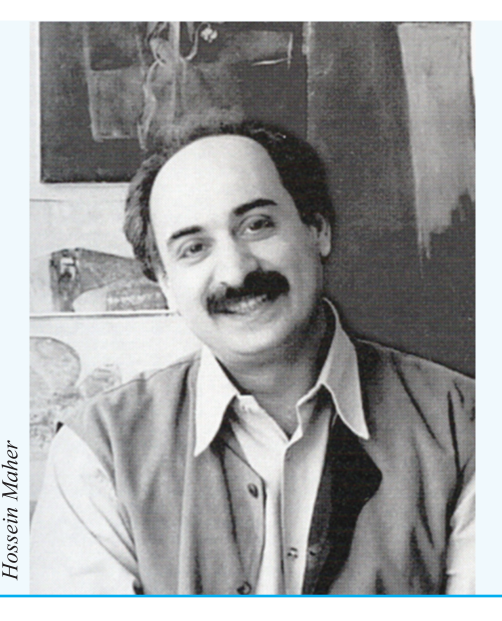
(on le devine, en tremblant) «Pourrais-je d'ailleurs te décrire, puisque je ne te connais pas?», quand il reconnait Dieu, visible et invisible à la fois, qu'il assure qu'on doit connaitre Dieu par lui-même et non par le biais de la sagesse humaine, que «Sa description n'est pas à la portée des rhétoriciens», que «la science et l'ignorance sont ici la même chose» pour décrire le divin… c'est qu'il ne peut rien dire et donc, qu'il ne dit rien. Et sans l'antinomie que viendraient-ils nous dire, 'Attâr et ses pareils? Rien de très véridique, mais tellement bien dit. Le «voyage des oiseaux en narrativité» est un autre de ces ersatz de haute envolée à l'incapacité de dire la gloire du très-haut. Vienne le jour où enfin, ils se tairont sans taire leurs poèmes, ces cohortes d'illuminés, pour enfin Le laisser parler. ■

1. *Autour de l'humanisme*, pp. 248-249.

Principale source: 'Attâr, Farid ad-Din, *Le Langage des Oiseaux*, Paris, Albin Michel S.A., 1996 (Traduit du persan par Garcin de Tassy).

Entretien avec Hossein Maher, peintre

Djamileh Zia


Hossein Maher

La dernière exposition de Hossein Maher, qui a eu lieu à Téhéran en février 2010, était une série de grands tableaux représentant des poissons morts et dépecés. Lors de l'entretien que j'ai eu avec lui, Hossein Maher a parlé des thèmes que le poisson lui évoque: le Khouzestân où il a vécu pendant son enfance et son service militaire, l'eau et les rituels de purification qui lui sont associés. Mais les poissons de la dernière exposition de Hossein Maher sont avant tout, pour lui, une réponse enfin trouvée à son questionnement de longue date sur la place qu'il occupe dans la société.[1]

DZ: M. Maher, avant de parler de votre dernière exposition, pouvez-vous nous présenter votre parcours professionnel?

HM: J'ai commencé à dessiner quand j'étais adolescent. Mon premier professeur de dessin était Shahâb Moussavi-Zâdeh. A l'époque où j'étais lycéen, je prenais des cours de temps en temps avec lui. A partir de l'année précédant le bac, j'ai commencé à dessiner de manière continue et assidue pour me préparer à l'entrée aux beaux arts. Je suis entré à la Faculté des arts décoratifs (*Dâneshkadeh-ye Honar-hâye Taz'ini*) de Téhéran en 1975, et j'ai continué à prendre des cours avec Shahâb Moussavi-Zâdeh pendant les années où j'étais étudiant, c'est-à-dire jusqu'en 1979. J'ai commencé à enseigner dans cette même faculté tout de suite après avoir obtenu mon diplôme, jusqu'à la révolution culturelle de 1980, car mon mémoire de fin d'étude avait été apprécié par mes professeurs. Je suis ensuite parti au Khouzestân pour faire mon service militaire.

En 1983, je suis parti en France avec mon épouse pour poursuivre mes études. Je suis revenu en Iran en 1985, car j'ai estimé que j'avais trouvé ce que j'y cherchais grâce au travail que j'y avais fait pendant ces deux ans. Je n'avais pas l'intention de devenir un peintre pour les occidentaux; j'avais besoin de revenir en Iran et de me mettre à peindre ici. J'ai fait des voyages en Europe, aux Etats-Unis et au Canada depuis, mais cela a toujours été à l'occasion d'expositions de mes tableaux. A mon retour en Iran, je me suis donc mis sérieusement au travail. Ma première exposition individuelle fut dans la Galerie Seyhoun en 1987, et depuis, j'ai fait des expositions assez régulièrement. J'enseigne également la peinture.

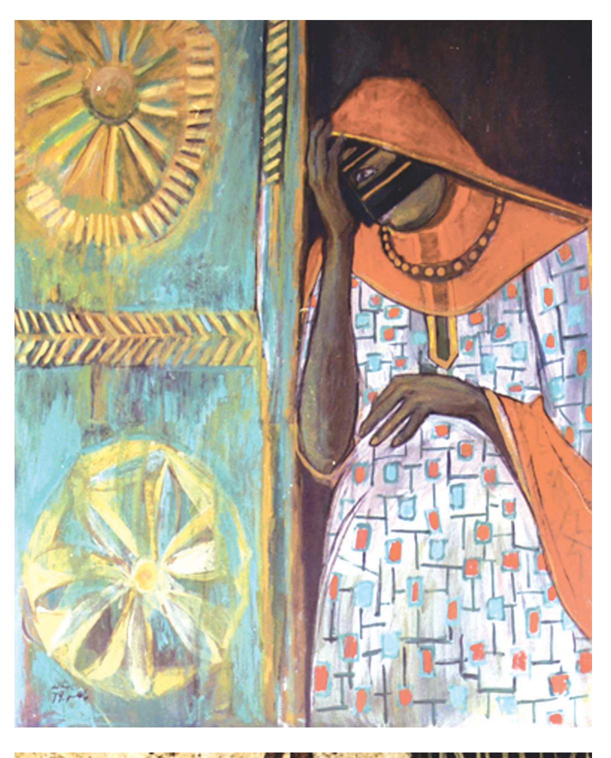
DZ: Votre dernière exposition présentait une série de tableaux de poissons. Quelles sont les raisons du choix de ce thème?

HM: La chèvre et le poisson sont les deux animaux dont l'image est présente dans mon esprit depuis mon enfance. Ils évoquent pour moi le Khouzestân et le Golfe persique. J'ai dû les voir souvent dans les palmeraies ou dans les marchés quand j'étais enfant. Je suis né à Abâdân en 1957. Mon père travaillait à la Compagnie Nationale de Pétrole d'Iran. J'ai quitté le sud quand ma famille s'est installée à Téhéran, au

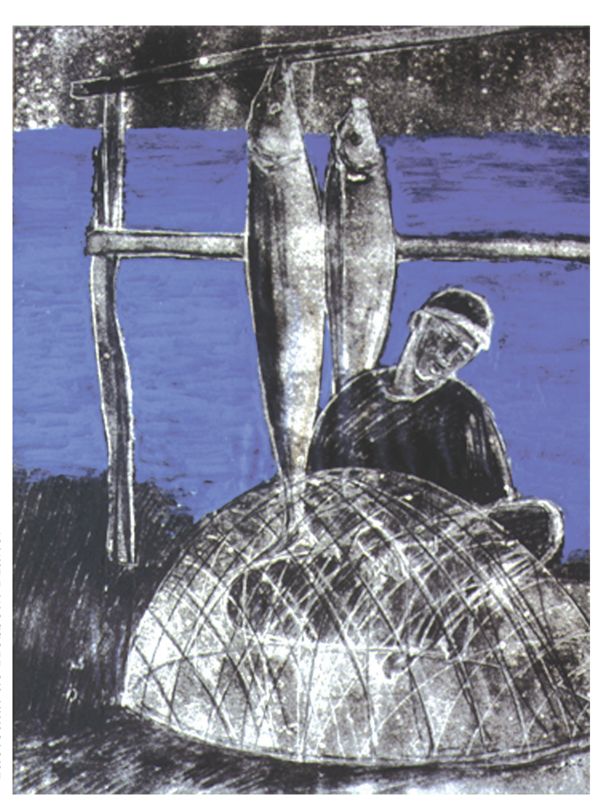
début des années 1960. Mes premiers tableaux étaient justement à propos du sud de l'Iran, et les poissons ont été présents dans mes peintures depuis le début.

Je suis retourné au Khouzestân entre 1980 et 1982, lors de mon service militaire, que j'ai effectué presque au front, puisque nous étions à l'époque en guerre avec l'Irak. Je suis très peu venu à Téhéran pendant ces deux années, car j'avais fait beaucoup d'efforts pour m'intégrer au contexte du service militaire et de la guerre. En revenant à Téhéran, je devais refaire cet effort de réadaptation et c'était difficile pour moi. J'allais donc au bord du Golfe persique pendant mes congés, dans les lieux où j'avais vécu pendant mon enfance; je dessinais des esquisses et je prenais des

Mes premiers tableaux étaient justement à propos du sud de l'Iran, et les poissons ont été présents dans mes peintures depuis le début.









Tableaux de Hossein Maher



notes qui m'ont beaucoup servi plus tard. Je suis devenu un relativement bon portraitiste au cours de mon service militaire: j'avais toujours un cahier sur moi et je dessinais quand je n'avais rien de particulier à faire, c'est-à-dire la plupart du temps.

Plus tard, lorsque je suis revenu de mon séjour en France, j'ai à nouveau fait régulièrement des voyages au bord du Golfe persique, de Boushehr à Gavâter, près de Tchâbahâr. C'étaient des voyages en solitaire qui duraient un à deux mois. J'y allais pour dessiner des esquisses, je revenais ensuite dans mon atelier à Téhéran et je commençais à peindre. J'ai donc beaucoup voyagé durant cette période de ma vie. Les voyages que j'ai faits à l'intérieur de l'Iran m'ont beaucoup appris; j'ai eu ainsi l'occasion de rencontrer des gens que l'on ne croise pas à Téhéran et d'observer leurs comportements; cela m'a beaucoup aidé dans mon travail par la suite.

DZ : Les poissons dans vos tableaux sont donc une évocation de ces lieux situés au bord du Golfe persique.

HM: Oui. Le poisson est pour moi une évocation de l'eau, qui symbolise la vie. C'est surtout le sens





mythique de l'eau qui m'intéresse. Cet intérêt a commencé au cours de mon service militaire, quand j'ai rencontré les Sabéens qui vivent en communauté au bord du fleuve Kâroun. Les Sabéens sont des adeptes de Jean-Baptiste, d'où l'importance de l'eau et du baptême pour eux. Ce sont des joailliers; ils fabriquent des objets en or et surtout en argent. La plupart de l'argenterie d'Ahvâz est fabriquée par eux. Ma curiosité à propos des mythes et des traditions liées à l'eau me poussa ensuite à faire un voyage en Inde. Une cérémonie de baptême a lieu tous les douze



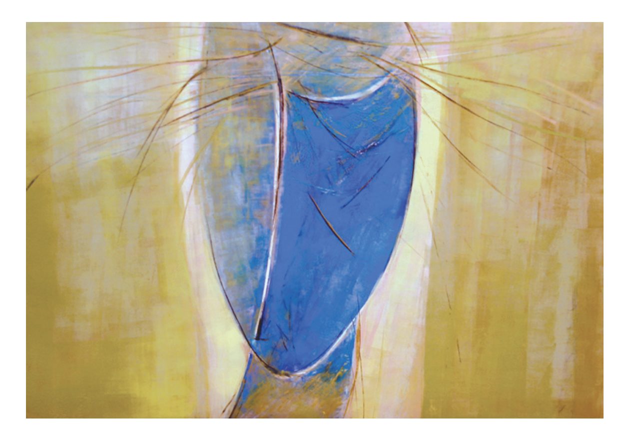
Le poisson est pour moi une évocation de l'eau, qui symbolise la vie. C'est surtout le sens mythique de l'eau qui m'intéresse. Cet intérêt a commencé au cours de mon service militaire, quand j'ai rencontré les Sabéens qui vivent en communauté au bord du fleuve Kâroun.

ans au bord du Gange. J'avais décidé de commencer mon voyage trois mois plus tôt pour connaître l'ambiance et le contexte de l'Inde avant d'assister à cette cérémonie. Je suis parti seul, avec juste un sac à dos, à l'aventure. Je suis allé dans des villages, j'ai visité les musées et quelques facultés de beaux





arts dans les villes, mais j'ai été obligé de rentrer à Téhéran au bout de deux mois. Je n'ai donc pas assisté à la cérémonie de baptême, mais ce voyage a quand même porté ses fruits, parce qu'il a donné une cohérence à mes idées et m'a permis de conclure ma période des tableaux du sud de l'Iran.



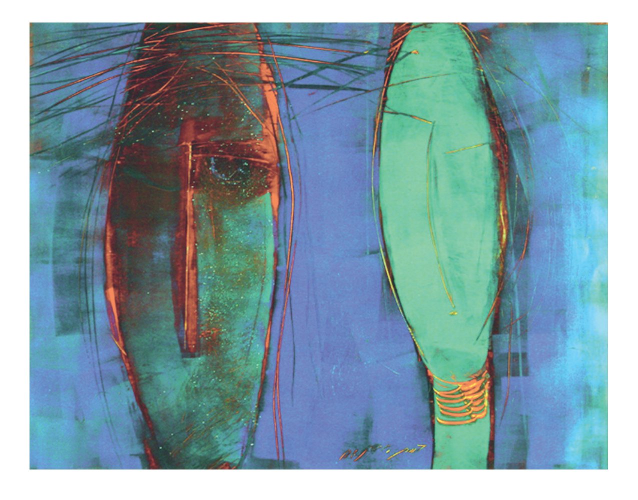




DZ: Vous divisez votre parcours professionnel en périodes distinctes. Pouvez-vous nous évoquer vos autres périodes de peinture?

HM: Comme je viens de l'évoquer, j'ai peint pendant une dizaine d'années des tableaux en rapport avec les paysages et les habitants du sud de l'Iran. Ensuite j'ai commencé une série de tableaux sur l'amour et la beauté. Certaines personnes ont même trouvé que mes tableaux étaient devenus décoratifs, alors qu'à mon avis ce n'était pas le cas. A l'époque, mon intention était juste d'exprimer mes sentiments.





Je dis cela alors que je ne renie pas la valeur décorative de l'art; l'une des caractéristiques positives de l'art est justement son côté décoratif.

Ensuite je n'ai pas organisé d'exposition pendant trois ou quatre ans, mais je travaillais et lisais en permanence. J'ai commencé à étudier très sérieusement le dessin iranien, depuis l'Ecole de Shirâz et de Bagdad et l'époque seldjoukide, jusqu'à l'Ecole de Tabriz. Cette étude m'a beaucoup aidé à avoir une vue d'ensemble sur les aspects esthétiques de la culture iranienne. Je conseille d'ailleurs toujours à mes élèves d'apprendre l'histoire de l'art de notre propre culture avant l'histoire de l'art occidental, parce que ce fond culturel est présent dans l'esprit de tous les Iraniens même quand ils n'en sont pas conscients, et parce que la culture orientale est très riche; elle a beaucoup enrichi l'œuvre des artistes occidentaux. Lire le *Shâhnâmeh* (Livre des Rois) de Ferdowsi m'a également beaucoup aidé dans mon travail. Je lis le *Shâhnâmeh* encore maintenant, parce que j'y trouve des aspects de la culture iranienne qui sont à mon avis en train d'être oubliés. Ce poème est très beau.





Je conseille toujours à mes élèves d'apprendre l'histoire de l'art de notre propre culture avant l'histoire de l'art occidental, parce que ce fond culturel est présent dans l'esprit de tous les Iraniens même quand ils n'en sont pas conscients, et parce que la culture orientale est très riche; elle a beaucoup enrichi l'œuvre des artistes occidentaux.

DZ: Mais vous avez organisé plusieurs expositions avant celle de cette année, n'est-ce pas?

HM: Oui. En 2006, j'ai organisé une exposition intitulée «J'invite les anges à venir sur la Terre» à la Maison des Artistes (*Khâneh-ye Honarmandân*) de Téhéran. Là encore, il y avait des poissons dans mes tableaux; ils représentaient des anges. Ces tableaux étaient une autre tentative d'exprimer les mythes présents dans notre vie quotidienne. Mon exposition suivante fut intitulée «Les visages». Elle correspondait à une série de portraits différents de ce que l'on dessine habituellement, car je voulais figurer le temps qui passe. Pour cela, je me suis concentré sur les blessures, les rides, et toutes les traces qui marquent nos visages au fil des années. Vous savez, parfois, quand on se regarde dans le miroir, on voit un visage que l'on ne reconnait pas, comme s'il s'agissait du visage d'un inconnu. Ce sont alors uniquement ces blessures et ces rides qui vous permettent de vous reconnaitre. Cette exposition a été une réussite; je veux dire que les gens ont réagi favorablement.



Ensuite, j'ai continué à réfléchir sur comment représenter le temps. Mes études sur le dessin iranien ancien m'ont également inspiré et le résultat de tout cela a été une série de tableaux, que j'ai exposés l'année dernière, où j'ai tenté de représenter le temps avec des thèmes tels que la fuite devant une menace, dans des scènes où figurent des animaux. J'ai utilisé dans ces tableaux des éléments picturaux de la culture iranienne. Par exemple, j'ai peint un triangle très pointu au-dessus d'un cheval; le triangle risque de tomber sur lui avant qu'il n'ait le temps de fuir.

DZ: On a l'impression que votre style a changé au cours de ces dernières années. Qu'en pensez-vous?

HM: Je pense que j'ai pu améliorer mes capacités de peindre ce que j'ai dans l'esprit. Ma façon de dessiner a changé, mais ces changements ont été très progressifs. On peut déceler une continuité dans ce que j'ai peint et dans ma technique, depuis le début jusqu'à maintenant. Mais ceux qui n'ont pas vu deux ou trois de mes expositions ont le sentiment d'assister à des changements brusques.

DZ: Revenons à votre dernière exposition. Pourquoi avoir choisi de peindre uniquement des poissons morts et dépecés?

HM: J'aime la forme du poisson, parce qu'il ressemble beaucoup au corps humain, surtout le poisson que l'on a préparé pour la cuisson, dont le ventre est ouvert: la tête du poisson me fait penser à un visage humain vu de profil; le haut du poisson ouvert évoque pour moi deux épaules; on voit la colonne vertébrale; la queue du poisson me fait penser à un homme qui porte un pantalon large (comme celui des kurdes) et dont on voit juste les pieds; et les nageoires ressemblent à des bras un peu courts. Je précise que ces tableaux sont très grands (leurs



dimensions est de 1,5 sur 2 mètres environ), ce qui augmente leur ressemblance avec le corps humain.

La tête du poisson me fait penser à un visage humain vu de profil; le haut du poisson ouvert évoque pour moi deux épaules; on voit la colonne vertébrale; la queue du poisson me fait penser à un homme qui porte un pantalon large (comme celui des kurdes) et dont on voit juste les pieds; et les nageoires ressemblent à des bras un peu courts.

On reçoit un choc en les voyant. Cette exposition était d'ailleurs intitulée «Choc».

Je dois vous dire que j'ai d'abord peint ces tableaux et ce n'est qu'ensuite que je me suis demandé pourquoi je m'intéressais tant au poisson. J'ai représenté dans ces tableaux ce que j'ai ressenti le lendemain des élections présidentielles. C'est en une fraction de seconde que l'idée de ces peintures m'est venue à l'esprit, comme une intuition ; mais ces tableaux sont en fait une réponse à la question, que je me pose depuis mon adolescence, sur qui je suis et la place que j'ai dans la société.

DZ: Monsieur Maher, merci d'avoir accordé cet entretien à *La Revue de Téhéran*.

HM: Merci à vous. ■





1. Les tableaux de Hossein Maher sont visibles sur son site officiel, à l'adresse www.hossein-maher.com

Mon ami

Gibran Khalil Gibran
Traduit par Annette Abkeh
Université Azâd Islamique

Ô mon ami, je ne suis pas tel que je parais
L'apparence est la chemise que je porte - une chemise tissée
Par le temps qui me met à l'abri de tes questions et qui te met à l'abri de mon oubli.
Ce «moi» qui est en moi, ô mon ami, demeure dans la maison de l'oubli et y restera à jamais;
Inconnu et incompréhensible.
Je ne veux pas que tu croies tout ce que je dis et que tu acceptes tout ce que je fais-
Car mes paroles ne sont que le reflet de tes pensées et mes actes ne sont que la réalisation de tes souhaits.
Lorsque tu dis: «Le vent souffle vers l'est»
Je dis: «Oui, il souffle vers l'est»;
Car je ne veux pas que tu saches que ma pensée n'est pas enchaînée par le vent mais qu'elle est sous l'emprise de la mer.
Tu ne peux pas comprendre mes pensées maritimes et moi non plus, je ne veux pas que tu les comprennes.
Je veux être seul sur la mer.
Mon ami, lorsqu'il fait jour chez toi, il fait nuit chez moi;
Pourtant je parle de la danse de la lumière du jour par-dessus les collines,
Et de l'ombre violette qui traverse secrètement la vallée:
Car tu n'entends pas mes chansons nocturnes et tu ne t'aperçois pas du frottement de mes ailes contre les étoiles.
Et on dirait que je ne voudrais pas que tu voies ou que tu entendes. Je veux être seul avec la nuit.
Lorsque tu pénètres dans ton ciel, je m'enfonce dans mon enfer.
Même à ce moment-là, tu m'interpelles de l'autre côté du gouffre désert:
«Mon compagnon, mon ami» et je te réponds:
«Mon ami, mon compagnon» -
Car je ne veux pas que tu me voies en enfer.
Ses étincelles te brûlent les yeux et sa fumée gêne ton odorat.
Et moi j'aime tellement mon enfer que je ne voudrais pas que tu veuilles y entrer.
Je veux être seul en enfer.
Tu aimes la sincérité, la beauté et la véracité et moi, je te le dis pour toi qu'aimer ces choses-là est bon et convenable.
Mais je ris dans mon cœur à ta gentillesse,
Malgré que je ne voudrais pas que tu voies mon sourire. Je veux rire tout seul.
Mon ami, tu es bon, vigilant et savant ;
Ou encore plus, tu es la perfection même – et moi aussi je parle par vigilance et sagesse.
Je suis fou, mais je le cache.
Je veux être fou tout seul.
Mon ami, tu n'es pas mon ami, mais comment te le ferai-je comprendre?
Mon chemin n'est pas le tien.
Bien que nous marchions main dans la main. ■

- Vous pouvez vous procurer la revue dans les principaux kiosques de votre ville ou chez les libraires d'Etelaat.
- En cas de non distribution chez votre marchand de journaux, contactez le bureau d'Etelaat de votre ville.
- Envoyez vos articles et vos textes par courrier électronique ou par la poste.
- Les opinions soutenues dans les articles ne sont pas nécessairement partagées par la revue.
- *La Revue de Téhéran* se réserve la liberté de choisir, de corriger et de réduire les textes reçus. De même, les textes reçus ne seront pas restitués aux auteurs.
- Toute citation reste autorisée avec notation des références.

- ماهنامه «رُوو دوتهران» در دکه‌های اصلی روزنامه فروشی و نیز در کتابفروشی های وابسته به موسسه اطلاعات توزیع می گردد.
- در صورت عدم ارسال مجله به دکه ی مورد مراجعه شما، با دفتر نمایندگی روزنامه اطلاعات در شهر خود تماس حاصل فرمایید.
- مقالات و مطالب خود را از طریق پست الکترونیکی یا پست عادی، حتی الامکان به صورت تایپ شده ارسال فرمایید.
- چاپ مقاله به معنای تایید محتوای آن نیست.
- « رُوو دو تهران » در گزینش، ویرایش و تلخیص مطالب دریافتی آزاد است. همچنین مطالب دریافتی برگردانده نمی‌شود.
- نقل مطالب این مجله با ذکر ماخذ آزاد است.

S'abonner en Iran

LA REVUE DE TEHRAN

فرم اشتراک ماهنامه "رُوو دو تهران"

- ☐ یک ساله ۱۸۰/۰۰۰ ریال
- ☐ شش ماهه ۹۰/۰۰۰ ریال
- ☐ 1 an 18 000 tomans
- ☐ 6 mois 9 000 tomans

Nom de la société (*Facultatif*) مؤسسه

Nom نام خانوادگی — Prénom نام

Adresse آدرس

Boîte postale صندوق پستی — Code postal کدپستی

E-mail پست الکترونیکی — Téléphone تلفن

اشتراک از ایران برای خارج کشور

- ☐ شش ماهه ۲۵۰/۰۰۰ ریال
- ☐ یک ساله ۵۰۰/۰۰۰ ریال

S'abonner d'Iran pour l'étranger

- ☐ 1 an 50 000 tomans
- ☐ 6 mois 25 000 tomans

Effectuez votre virement sur le compte :

Banque Tejarat
N°: **251005060** de la Banque Tejarat
Agence **Mirdamad-e Sharghi**, **Téhéran**,
Code de l'Agence : **351**
Au nom de **Mo'asese Ettelaat**

Vous pouvez effectuer le virement dans l'ensemble des Banques Tejarat d'Iran.

حق اشتراک را به حساب جاری **۲۵۱۰۰۵۰۶۰** نزد **بانک تجارت**، شعبه **میرداماد شرقی تهران، کد ۳۵۱**
(قابل پرداخت در کلیه شعب بانک تجارت)
به نام **موسسه اطلاعات** واریز،
و اصل فیش را به همراه فرم اشتراک به آدرس
تهران، خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، موسسه اطلاعات،
نشریه ***La Revue de Téhéran*** ارسال نمایید.
تلفن امور مشترکین: ۲۹۹۹۳۴۷۲ - ۲۹۹۹۳۴۷۱

Merci ensuite de nous adresser la preuve de virement ainsi que vos nom et adresse à l'adresse suivante:
Presses Ettelaat, Av. Naft-e Jonoubi, Bd. Mirdamad, Téhéran.
Code Postal : 15 49 95 31 11
Pour signaler tout problème de réception : mail@teheran.ir

مجلهٔ تهران

صاحب امتیاز
مؤسسهٔ اطلاعات

مدیر مسئول
محمد جواد محمدی

سردبیر
املی نُوواِگلیز

دبیری تحریریه
عارفه حجازی
جمیله ضیاء

تحریریه
روح الله حسینی
اسفندیار اسفندی
فرزانه پورمظاهری
افسانه پورمظاهری
ژان-پیِر بریگودیو
بابک ارشادی
سمیرا فخاریان
شکوفه اولیاء
هدی صدوق
آلیس بُمباردیه
مهناز رضائی
مجید یوسفی بهزادی

گزارشگر در فرانسه
میری فِررا
اِلودی برنارد

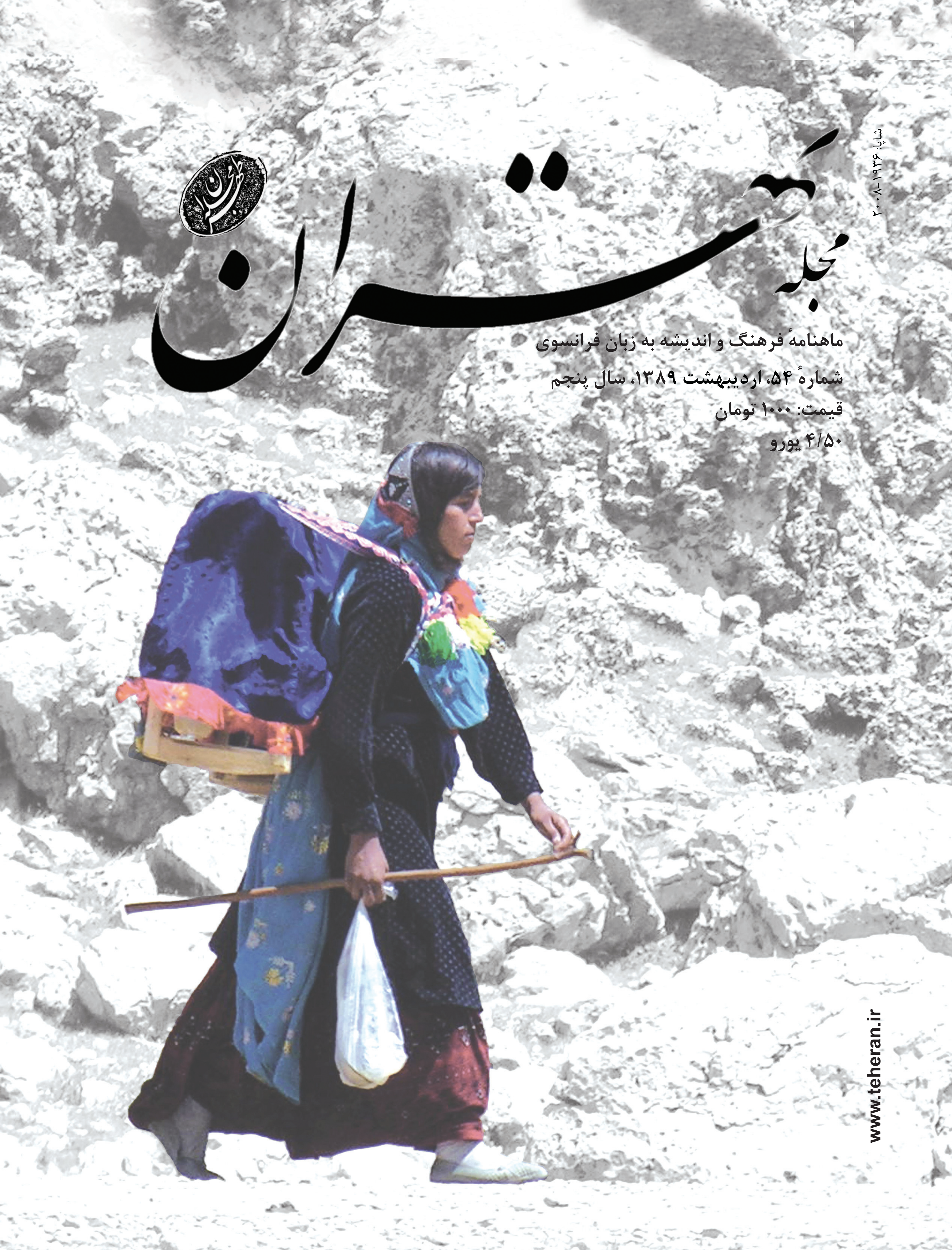
تصحیح
بئاتریس ترهارد

طراحی و صفحه آرایی
منیره برهانی

پایگاه اینترنتی
محمدامین یوسفی

نشانی: تهران، بلوار میرداماد،
خیابان نفت جنوبی،
مؤسسهٔ اطلاعات، اطلاعات فرانسه
کدپستی: ۱۵۴۹۹۵۳۱۱۱
تلفن: ۲۹۹۹۳۶۱۵
نمابر: ۲۲۲۲۳۴۰۴
نشانی الکترونیکی: **mail@teheran.ir**
تلفن آگهی ها: ۲۹۹۹۴۴۴۰
چاپ ایرانچاپ

Verso de la couverture:
Voyage avec les Bakhtiâris
Photo: Caroline Mawer



مجله تهران
ماهنامهٔ فرهنگ و اندیشه به زبان فرانسوی
شمارهٔ ۵۴، اردیبهشت ۱۳۸۹، سال پنجم
قیمت: ۱۰۰۰ تومان
۴/۵۰ یورو
شاپا: ۱۹۳۶-۲۰۰۸
www.teheran.ir